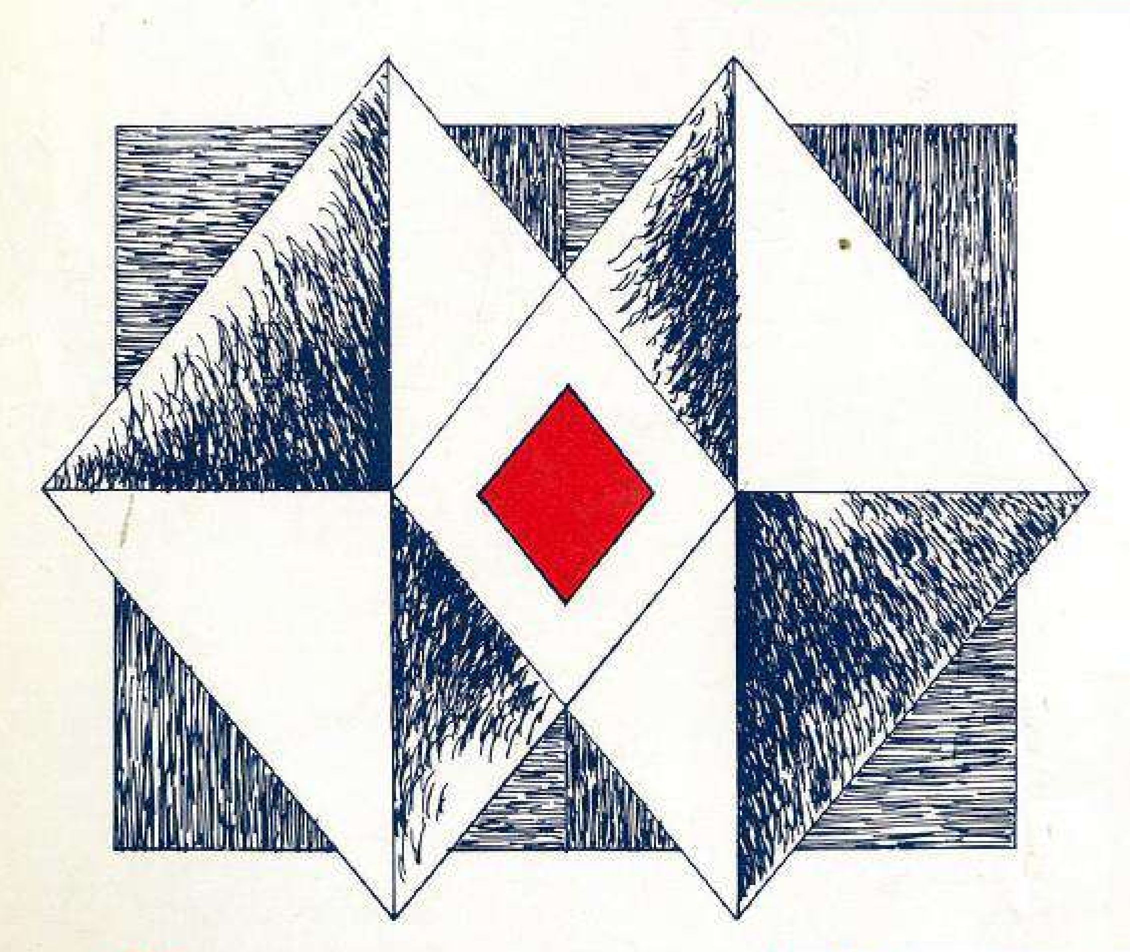
فرانسيس فوكوياما

نهاية التاريخ والإنسان الأخير



مركز الإنماء القومي

فرانسيس فوكوياما

نهاية التاريخ والإنسان الأخير

الإشراف المراجعة والتقديم
مطاع صفدي

فريق الترجمة

د. فؤاد شاهين، د. جميل قاسم، رضا الشايبي

مركز الإنماء القومي



بيروت 1993

«نهاية التاريخ»
بيان التيموسية المظفرة

قد يكون كتاب فوكوياما (أو فيجيوامسا) من أهم ما صدر على الصعيد الايديولوجي في الغرب الأمركني، بعد عدوان المؤسسة الأمركنية على العرب، وتفكك الاتحاد السوفياتي، وزوال كل ما كان يعنيه مصطلح المعسكر الشرقي. ولعل تميزه ذاك لا يصدر أولاً عن طرافة البحث وغزارة المادة، بقدر ما هو وثيقة أو (بيان) أول تعلنه الليبرالية، وهي تجدد نفسها، وتزمع استئناف مشروعها، وحيدةً هذه المرة، لا ينازعها أي جبار آخر إيديولوجي أو عسكري سياسي، أو معارضة قادرة.

لذلك لا يعتمد الكتاب قوة المحاجة الفكرية، ولا الحقيقة التاريخية، بقدر ما يستند إلى ما تحصّل من أمر واقع (in Facto)، بحسب المصطلح الاستراتيجي. لكن هذا لا يعني أن الكاتب لم يحاول أن يحشد ما يستطيع من الموضوعات الفكرية والتاريخية التي تساعده على إنارة أطروحته. ولو تذكرنا قصة الكتاب، وكيف أنه ظهر أولاً في شكل مقال نُشر في مجلة المركز الذي يشتغل فيه المؤلف، ثم أن ردود الفعل الكثيرة والمتعددة التي أثارها على ضفتي الأطلسي، أغرته بتحويل المقال إلى كتاب. . لو تذكرنا هذه القصة، فإننا ندرك مدى القصدية، والتعمد الذي يختفي وراء تصيير مقال كتاباً كاملاً. والحقيقة فإن المقارنة بين المقال والكتاب تبرز مباشرة كيف أن المؤلف لم يستطع أن يُغني موضوعه بأكثر مما أتى به المقال فكرياً، بقدر ما زاده كمياً، سواء بالتفصيل أو الشروح واستعراض المعارف السياسية الرائجة في الخطابات الإعلامية المعهودة، ضمن إطار شبه فلسفي.

وقد كان يمكن لهذا الكتاب أن يمر عابراً دون أن يخلّف أثراً يذكر مثل المئات من أمثاله، المعتبرة في قائمة البيانات الايديولوجية والجدل السياسي اليومي، لولا أن المؤلف قام بقفزة كبرى، من مستوى الحدث إلى أوسع المفاهيم الفلسفية؛ محاولاً بذلك أن يفلسف الأمر الواقع، أن يرفع وقائعه إلى مستوى من التعليل الإطلاقي، أن يجعل ما هو من صنف الوقائع العسكرية والسياسية، كما لو كانت نتاجاً لكلية المفهوم؛ فهو يقلب العادة المتبعة في هذا المجال؛ إذ لا يقول

إن الواقع يشهد لصحة الرأي أو المفهوم، بل يريد من المفهوم أن يشهد على صحة الواقعة، ويعتبرها نابعة من صلاحته المنطقية الخالصة، ومؤيَّدَة أنطولوجياً كذلك بماهية الفكر عينه الذي يستند إليه. فالمفهوم لا يستخدم هنا لإضاءة الواقعة، بقدر ما تؤخذ الواقعة كمادة خام، وتُلصق بجسد المفهوم وكأنها وليدته وصنيعته. وقد يكون المفهوم حقاً براءً من كل هذا الذي يجري باسمه.

لا يأتي فوكوياما في هذا الصدد، وعبر مئات من الصفحات، بما ليس معروفاً من تراث الليبرالية. فالليبرالية ليست سوى الاسم السياسي الذي اتخذته تيارات الفكر المنفعي الذي طبع الثقافة الأنغلوسكسونية منذ منعطف الحداثة حتى أيام التداولية (البراغماتية)، وما يسمى راهناً بالفلسفة التحليلية، مع بعض الفوارق من حيث المنهج. غير أن الجديد الذي يدخله فوكوياما على خطاب الفكر الأنغلوسكسوني/ الأمركي المعاصر هو محاولة تغيير المقدمات التقليدية لهذا الخطاب. فبدلاً من اعتماد تراث الواقعية النفعية كما هو عند مؤسسيه الأوائل من لوك وبنتام وميل، فإنه يبحث عن المصادر الأوروبية، وبالذات يرجع إلى الفكر الألماني، عند أحد أكبر أعلامه، هيغل. ولا يتوقف عند هذه المحطة الكبرى للفكر التاريخي، بل يمضي قدماً إلى عمق الفكر الإغريقي، فيصل مقدماته الأولى بثوابت التحليل الأفلاطوني للذات والمدينة والعالم. ولا ينسى أن يعرج خلال طريقه، على أحد مؤسسي الأقنوم المعاصر حول «المجتمع المدني»، وهو روسو. ويغدو هيغل مستنده الأساسي.

كان الخطاب الفلسفي للّيبرالية يعاني دائماً من مشكلة التأسيس، أو بالأحرى من البحث عن المفهوم. كان يحس افتقاراً موحشاً للأبنية الفكرية الكبرى التي عرفتها القارة الأوروبية. فليس الاستناد إلى واقعة، من نوع تلك الواقعة التي تعتبر أن المصلحة هي مقياس كل شيء، ومحرك كل شيء، كافياً لمد العقل الإنساني بالطموحات الفكرية الكبرى التي يحسّ أنه مكلف بالبحث عنها وبنائها. ولقد ازداد هذا الإحساس وطأة بفقر المفهوم، وجلافة المستند (الواقعي) لدى أقطاب الفلسفة الأميركية، منذ أن شرع الكيان الأميركي بالتعرف إلى هويته الخاصة، وتميزه حتى عن أقرب مصادره البشرية ومكوناته الاجتماعية، أي ذلك الأصل الأنغلوسكسوني الغالب على تركيبه الديموغرافي.

فنرى **جون ديوي** أحد أكبر البارزين في السلالة الأميركية الفلسفية، يجنح إلى مثالية أوروبية يُغلِّف بها البراغماتية المسطحة كما جاءت عند مؤسسها **وليم جيمس**. وينهض **جون راولز** خاصة بالمدماك الأخلاقي الذي كان يشكل التحدي الأنطولوجي الأكبر للنظام المعرفي البراغماتي. فيربط هذا الفيلسوف بناءه الشامخ حول **«نظرية العدالة»** بأهم مقدمات الأقنوم الأخلاقي، كما قدمه كانط. وعلى الصعيد الفلسفي الخالص ينهض **ريتشارد رورتي** بأهم ما كان ينقص الخطاب الفلسفي الأميركي، وهو التحليل البنيوي الشمولي لمسألة المعرفة والكينونة، باحثاً لمكان له ضمن الجيل النيتشوي الهيدغري الذي طبع العصر الفلسفي الراهن بأهم إنتاجاته وأسمائه المبدعة.

هناك إذن تَعطّش حقيقي في صميم هذا الخطاب الفلسفي الأميركي ـ الذي نصفه بالناشىء رغم قِدمه النسبي وعطاءاته المتزايدة ـ إلى إعادة التأسيس في المختلِف عما ألفته الأعمال

الأنغلوسكسونية السابقة. وتحدَّدَ ذلك بهذا الطلب الملح لطرح المقدمات المختلفة. ولا سبيل إلى مثل هذا الطرح إلاّ بالعودة إلى داخل الأسرة الأوروبية عينها، والانزراع في تربتها، واللجوء إلى عرينها الإغريقي القديم.

لكن ينبغي الاحتراس هنا. إذ لا يمكن لمحاولة فوكوياما أن ترقى إلى مستوى المنعطفات الفلسفية الأصيلة التي حققها أمثال ديوي وراولز وروتي. فهو لا يتنطع إلى بناء مذهب متماسك، بقدر ما يدلي بجملة من التحليلات والحجج التي تفيد في سجال أقرب إلى الخطاب السياسي اليومي. وكل الالتباس الذي أوقع فيه ناقديه إنما ينشأ عن هذا النوع من المزج بين الخطاب السياسي الاعلامي والمفهمة الفلسفية الشمولية. فهو اختار أن يصعِّد من طريقته هذه إلى أن يبلغ أعلى مراتب العقلنة التي تمسُّ الاختيارات الأنطولوجية الكبرى المتعلقة بمفهوم الكينونة من جهة، ومصير التاريخ من جهة ثانية. وبذلك يفرض على قارئه وناقده نوعاً من استراتيجية التعامل مع نصه التي تضل طريقها دائماً بين أن يتصدى نقدها إلى أطروحاته الايديولوجية، أو يواجه برهنات فلسفية كبرى، ليس النص الفوكويامي مسؤولاً عنها، وإن كان يفرض عليها أن تحميه، وتعقلن اجتهاداته الخارجة أصلاً عن أصول التعاطي الفلسفي.

يجد القارىء نفسه محشوراً أمام هذا التعسف في استدعاء مفاهيم أفلاطونية وهيغلية وقسرها على تأطير دعوى مباشرة، قد تسبغ الصلاحة المنطقية والحقانية التاريخية على نظام سياسي معين، ودولة واحدة بعينها. ولا شك أن مثقفاً أميركياً قد يستهويه أن يجد نظامه الاقتصادي السياسي ودولته يرتفعان فجأة إلى مصاف الكمال التاريخي، أو أنهما يجسدان الاختيار الوحيد المتبقي أمام الإنسانية جمعاء. ولكنه لن يستطيع العثور على البراهين (الواقعية) فعلاً التي تبرر هذه النعمة العقلانية المطلقة التي تتمتع بها أميركا بوش ولوس أنجلوس، في كونها تسجل في ذاتها وفي زمنها «نهاية التاريخ» أو كمال الإنسانية.

يواجه القارىء لدى فوكوياما مستويين للنص، أحدهما المصرّح عنه وهو جملة التحليلات السياسية المشوبة دائماً بسلطة الأحكام المسبقة والقبلية؛ والثاني ويتعلّق بالمقدمات الفلسفية الشمولية التي تُقحم من أمكنتها القصيّة الخاصة بها، في حيز آخر يتعلق بالقصدية الخاصة بعقيدة الكاتب الأصلية. ولا شك فإن هذا المنهج الذي يوصف **بازدواجية المختلفين**، يهدف إلى فرض التسليم بتلك العقيدة، ولكن ليس عن طريق حقانيتها الخاصة ـ التي تظل مُواربةً وغيرَ مطروحة أبداً لا للعرض ولا للنقاش ـ بل حسب أوّالية اللصق والالتصاق بذلك المستوى الآخر من المفاهيم التي يُؤتى بها قسراً وحشراً. فلا يفسح الكاتب أي مجال لإمكان التحقق من المقدمات للوصول إلى تلك النتائج المفترضة. بمعنى أن الاستعانة بأفلاطون وهيغل وكوجيف ـ وإن كان الثالث هذا ليس من مستوى ولا من سجل الأوليْن ـ قد لعبت ما يفوق دور الشهادة على ما يريد الكاتب إثباته، إذ صار لأفكار هؤلاء الفلاسفة دور المقدمات المنطقية الضرورية التي تمتلك حقيقتها في ذاتها. وبذلك أخرج فوكوياما أفكار هؤلاء الفلاسفة من معرض التحليل والنقد، وجعلها مرتكزات نهائية لما يطرحه من فهم خاص حول تحقق «نهاية التاريخ». فلقد **أهمل** وترك كل ما يتعلق بـ **«نهاية التاريخ»** كأطروحة فكرية قابلة في حد ذاتها لإثارة أكبر وأهم

النقـاشات. اعتـبر أن النهايـة حقيقة مسلم بهـا. ولا سبيل إلى أي نـوع من أشكـال مـراجعتهـا والتيقّن من دلالتها. وحصر المشكلة في العثور على الحدث التاريخي الذي يحقق هذه النهاية.

لا يثير الكاتب أبداً أي تساؤل جدي حول معنى التـاريخ، وحقيقـة تحركـه، حول غـائيته أو صدفويته. يتجاهل، أو بالأحرى يجهل ـ وربمـا كان هـذا هو الأصـح ـ كل حقـول الجدل المثـار حـول مسائـل التاريـخ فلسفياً. فهـو ينطلق بـدون تصريـح، وبكـل بسـاطـة، من سـذاجـات الاعتقادات شبه العامية المباشرة. فالتاريخ خط حركي له بـداية ونهايـة، والأحداث تتـلاحق فيه بحيث يبـدو كأنها تصنـع كمالاً مـا. وهذا الكـمال سيعني نهاية التـاريخ. أمـا المحـرك الأسـاسي للأحداث فإن فوكويامـا يسعى للتعبير عنـه باختيـار بعض الأطروحـات مهملاً سـواها، دون أن يكلف نفسه عناء البرهنة على قبول ما قبل، أو ضد ما كان رفض وأهمل من المذاهب الأخرى.

يريدنا الكاتب أن نسلم لـه مباشرة بكـونه يهتم أسـاسـاً بـالبحث عن هذا المحـرك الذي يـأتي بالأحداث، ينتج الوقائع، ويغيّر من وقائع أخرى. فما هو هـذا المحرك إذن؟ إنـه بكلمة واحـدة عنصر البسيكولوجيا وحدها. فلقد انتزع من الأفلاطونية الترسيمة التبسيطية التي أتى بهـا مؤسس العقلانية الإغريقية أفـلاطون، ليصـور من خلالهـا صراع الميول والقيم في ذات الفـرد الإنساني. واختار جانب الميول، أو ما كان أطلق عليه أفلاطون اسم التيمـوس (Thimos). وهو هـذا الجزء الـراغب من النفس والطامـح إلى تأكيـد الذات، وانـتزاع اعتراف الأخـرين بهـا. ولقـد اعتقـد فوكوياما أن هيغل تبنى هذا التيموس معزولاً عن بقية قوى النفس، وخاصة منهـا الوعي. ولم يـرَ في العملية الجدلية الكبرى، سواء في صورتها التبسيطية والفكروية الخالصة عند أفـلاطون، أو في ملائها الأنطولوجي المعرفي الكبير عنـد أستاذ الـديالكتيـك الحديث هيغـل، إلاّ جانب الـرغبة في تأكيد الذات. لقد أعجب فوكويـاما بـالتيموس، كجـانب مجتزأ من النفس، ومن بنيـة المجتمع، ومن حـركة ومحـركات التـاريخ، وصعّـده إلى مستوى أقنـوم الأقانيم. اختـزل به تـاريخ الجـدل الهيغلي. وقدمه على أنه البديل الحيوي عن النفعيـة الأنغلوسكسونيـة والبراغماتية الأمـيركية في آنٍ معاً. ولكنه يصبّ في الهـدف الواحـد الأخير الـذي يربط المسـار النهائي للكينـونة بنـظام سياسي اقتصادي معين هو الرأسمالية الراهنة، باعتبارها أعلى تجسيد للرغبة التيموسية.

هذا الباحث الأميركي، ذو الأصل اليـاباني، يتشبث بـالجانب التيمـوسي النفسي، لدى الفـرد والجماعة ثم التاريخ، متأثراً بثقافته القومية المعروفة عن شعبه، بما فيها من الأخلاقوية الفروسية، والتـطلع التصنيمي لقيم القوة وتـأكيد الـذات والعنصر. فيرى تقـارباً بـين عقيدة الـدم، وفكرة التيموس الأفلاطونية ـ المجتزأة دوماً من كيان نفسي متكامل مقود أصـلاً بعقل المثـل وحدهـا عند أصحابها الأوائل. ويعجبه لدى هيغل، ولا شـك عبر تفسـيرات كوجيف الخـاصة، هـذا التمييزُ بـين المفهوم والخـطاب، لكن دون أن يعيره الاهتـمام الحقيقي من حيث القصـد الفلسفي الكبـير الذي يهدف إلى بنائه الجدلُ الهيغلي كما هو في وساعته للحـدث الواقعي والتـطور المفهومي. لكن البـاحث المتلهف إلى إثبات حقيقـة بسيطة متمثلة في انتصـار الليبراليـة، لا يبدو متمهـلاً متعمقاً بالجهاز المعرفي الذي يستمده من تراث هؤلاء الفلاسفة. فلا هو قادر على إعـطاء مفهمة جـديدة لذلك الجهاز، ولا هو كذلك يحسن استخدامه بحسب ضوابطه المنطقية الأصليـة. لذلـك تشكو

البرهنة عند فوكوياما من تناقضات صارخة وخاصة فيما يتعلق بموضوعة التيموس. فهـو في الوقت الذي يؤكده كماهية ثـابتة لـلإنسان ـ بصرف النـظر طبعاً عن تـوأمه المعـارض والمتحكم، المتمثل بالعقل، يفرغ من تحديده كمحرك وحيد للتاريخ؛ فيعزو إليه مبدأ الصراع الفـردي والجماعي من أجـل الاعتراف وتـأكيد الـذات؛ لكنه في الـوقت نفسه يـرى فيه الأسـاس الحيوي القـابل لبنـاء الديمقراطية، وذلك بفضل نظام إجتماعي سياسي ممكن، يتمثـل بالليبرالية. فلم يكلف الكـاتب نفسه مشقة التساؤل عما يسمح لذات المبدأ الواحد في أن يكون سببَ الصراع والاقتتال، وبالتالي العنف الجـماعي بالإضـافة إلى عنف الأفـراد؛ وأن يتحول في الآن ذاتـه إلى نظام عقـلاني يضبط علاقات الفئات والأفراد ضمن مجتمع من الحرية والمساواة للجميع.

مـا يريـد أن يثبته الكـاتب دون تصريح واضـح هو أن الليـبراليـة لا يحـركهـا فحسب المبـدأ الاقتصـادي. وبذلـك يضرب صفحاً عن كـل التراث الفلسفي الاجتـماعي الحديث الـذي أبدع النظريات الـواقعية والاقتصـادية في مختلف مضـامينها سـواء منها التي تصب في النهاية في المنحى الرأسمالي أو الاشتراكي، وحتى تلك التي تعتصم بالادعـاءات العلمية المجـردة. وبذلـك يصنف الكاتب نفسه، دون أن يريد ذلك، إلى جانب المدرسة الطبيعانية، ولكن في منزلة بين الاتجـاهين الـرئيسين اللذين تقـاسما هـذه المدرسـة عبر العصـور، وكان رمـزاهما هـوبز الـبريطاني، وروسـو الفرنسي. فالأول كان مرجعه الطبيعة، ولكنه أسبغ عليها صورة ذئبية. والآخـر عزا إليهـا أصل السلام والنزوع إلى المساواة والعدالة.

يجنِّب الكاتب نفسه عنـاء الدخـول في غابـة المفهمة الفلسفيـة التي اعتمدهـا كل من اتجـاهي المدرسة الطبيعانية. وقد حاول أن يصعد فوق كل الغـابة تلك، ممتـطياً صهـوة نصف أفلاطـونية ونصف هيغلية؛ وكذلك دون أن يحمل نفسه هنا أيضاً أية مسؤولية من المفهمة الفلسفيـة العليا، بتشعّباتها وغناها. فكانت طريقتـه الاختزاليـة التي سلطها عـلى هذا الـتراث الهائـل تخدم غـائيته الايديولوجية المعلنة، لكنها تُفقد خطابَهُ المنطقي دعامةَ الصلاحة المعرفية، والأصالة الأخلاقية أي الاخلاص لمتون المراجع التي لا يجوز التهرب من دروبها. فلقد عمد الكاتب إلى تقديم تأويـلات مستفيضـة حول كـل ما يتعلق بـأثر التيمـوس في شأن المصـائر السيـاسيـة ذات الـطابـع الـدولي بخاصة، لكنه بقي مُقلاً أو متـوارياً بـالأحرى فيـما يتعلق بالمـوضوعـة الرئيسيـة التي ندب نفسـه للدفـاع عنها، وهي إثبـات «نهاية التـاريخ»، وربط هـذه النهايـة بـالنـظام الليـبرالي (الأمـيركي) بالذات. فلقد قدم صفحات مستفيضة حول الكثير من تأويلاته لمظاهر السياسـة الدوليـة التي قد لا تخلو من البراعة، والتي يمكن أن يـوافقه عليهـا الحس الثقافي العـام. لكن معظمهـا كان يثير. الكثير من المشكلات الفكرية والمنطقية التي يتنبّـه لها القـارىء المختص، ويرى كيف أن الكـاتب يوارب مواقفه منها، وينزلق على حدودها، خوفاً من الوقوع في شبـاكها التي يمكن أن تكشـف عن الخواء وغربة القلم عن المواقع التي يناوشها من بعيد، وبأساليب مجتزأة وضبابية دائماً.

إن الحصن الأكبر الذي تحتمي به أطروحات فوكوياما تعود ملكيته الأساسية إلى هيغل وحده. وإذا أحسنّا الظن إلى حد متمادٍ، يمكننـا تصنيف الكتاب في خـانة الهيغليـة، شرط أن نلحق هذا التصنيف بخاصيته الفاقعة، وهي أن التأويل الفوكويامي هو تبسيـطي إلى حد بعيـد، وسجالي.

لا يمكن تقبله كنص فلسفي متماسك يضيف شيئاً جديداً إلى التراث الهيغلي. لكنه في الوقت نفسه يُحمّل بعض مفاصل الجدل الهيغلي استنتاجات وتحليلات لا تطيقها مقدمات نصوصه، ولا يسوغها منطقه الذاتي. وأهم ما يرتكبه التأويل الفوكويامي في شأن النص الهيغلي، هو هذا الإقحام، غير المعلَّل أبداً، لمذهب الديالكتيك في أن تكون له هذه النهاية ـ القسرية جداً ـ وهي انتصار الليبرالية، الأميركية بالذات. لا شك أن الكاتب لم يكن يجرؤ على ارتكاب هذا الإقحام، لو لم يكن يتحجّج ببعض شطحات كوجيف. عندما تصور هذا الشارح غير الموضوعي أن الاشتراكية قد تحققت فعلاً في أميركا. وأنه لا فارق كبير بين كل من الاتحاد السوفياتي وبينها، وذلك في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية (!).

إن فكرة كمال التاريخ في عودة الالتحام بين المفهوم: (المساواة والعدالة والسعادة)، والخطاب: (النظام السياسي الاقتصادي) وعلى النطاق العالمي عبر (الحكومة الشمولية المنسجمة)، هذه الفكرة التي قد يمكن تقبلها من داخل المنطق الهيغلي وتطوره؛ لكنها تظل شعاراً معلقاً فوق الحدث، أو المايحدث. وقد تتضمن تماسكها المنطقي ذاتياً، لكن المشكلة تبقى في هذه النقلة الهائلة غير المبررة بين مستواها المفهومي، وشكل تحققها عبر التاريخ اليومي. إن كل الجهد الذي يحاول فوكوياما أن يستخدمه إنما ينصب في هذه النقطة. وهو جعل التاريخ ينتهي عند أميركا. وهنا يظهر (الفخ الايديولوجي) الذي ينصبه فوكوياما لقرائه. فهو لا يناقش أبداً هذه النقلة، بالرغم من كونها هي حجر الزاوية في كتابه. فبدلاً من أن يقدم لنا البرهنة التي تقنعنا حقاً أن نهاية التاريخ هي الحقيقة الأميركية المعروضة أمام العالم أجمع اليوم، فإنه أغرقنا في مقدمات نظرية ـ دون أن يتحقق مع ذلك الوفاء المطلوب في هذا المجال للنصوص ومنطقها الأصلي عند أصحابها ـ حول أحد محاور النقاش الأبدي فيما يتعلق بسؤال عن طبيعة الإنسان، وطبيعة التاريخ. وقد عالج السؤالين بغير أدوات التناول والتحليل الفلسفية، بقدر ما راح يتعجل الطروحات، ويفترض مسلمات لا تلبث أن تتورط في مسلمات أخرى وهكذا.

فالقارىء الذي يشعر بالخديعة، ويرفض الفخ الفاغر فاه أمامه، يظل يسأل نفسه: حسناً قد أوافقك يا فوكوياما على كل العروض حول الأفلاطونية والهيغلية، وصولاً إلى الأقسام الأخيرة في كتابك، حيث تتناول الاستراتيجيين السياسيين من أمثال كيسنجر وسواه من كتاب التقارير السياسية الحكومية؛ إلا أن كل هذا المحصول النظري الكبير لا يعني أنه متوفر بمقدماته ونتائجه ليخدم النقلة المعرفية المطلوبة من متونها الأصلية، إلى موضوعة نهاية التاريخ، ولا إلى تطابق هذه النهاية مع النظام الأميركي الراهن. قد يمكن مسايرة هذه العروض والانسياق فيما تحاول أن تقدمه من نظرات حول التطور السياسي والاجتماعي ضمن هذه المروحة الواسعة التي تضم الفلاسفة والاجتماعيين والاقتصاديين المعروفين انطلاقاً من هيغل إلى نيتشه، ومن هوبز إلى ماكس ڤيبر، ولا بأس من التعرض إلى كتّاب واستراتيجيين آخرين، من **مورغانتو** و**ميرشيمر** (Mearsheimer) وكيسنجر، إلى جانب العديد من باحثي المدرسة الأميركية المعاصرة الاجتماعيين، من أمثال **جوزيف شومبتر** (Shumpeter)، و**تالكوت برسون**، وسواهم. لكن كل هذا الحشد من الآراء لا يمكنه أن يدخل ضمن البرهنة المنشودة على أطروحة الكتاب الأصلية

ذات المستويين المفهومي والخطابي معاً: (نهاية التاريخ، وانطباقها على الليبرالية الأميركية). ولذلك قد يستمتع القارىء بالكثير من آراء الفلاسفة والباحثين الواردة في مختلف تضاعيف هذا الكتاب. وقد يعفو عن الاجتزاء والقفز غير المبرر إلى درجة أنه يمكن تناسي الموضوع الأصلي الذي يوجه عرض الدراسة.

غير أن أغرب ما يمكن أن يشعر به القارىء المتفحص لأوالية العروض النظرية هو أن الكاتب، بعد بذل الجهد، لا يبدو أنه ما زال عند عقيدته الأولى. ولعله تحت وطأة البحث والمراجعة لم يعد واثقاً من شعار «نهاية التاريخ» عينهِ. فالكتاب بالنسبة لمنظور (المقال) السابق الذي صدر عنه، ينتهي إلى نتائج أقل حماساً لما كان يبدو في المقال أشبه بإعلان عن مولد ايديولوجيا «شعوبية» جديدة، أكثر منه ببحث علمي مسند، أو نظرية فلسفية متماسكة، بحيث لا يستطيع الكاتب أن يمنع نفسه من الاعتراف بالخروقات الكثيرة التي تخترم (كمال) الليبرالية الأميركية. فلا يجد مناصاً في الأخير من طرح الفصل بين إنسانية ما بعد التاريخ وإنسانية الداخل التاريخي، وكأنه أمنية أكثر منه واقع. لا يقرّ الكاتب بسهولة أن الفاصل بين الإنسان التاريخي، و«الإنسان الأخير» لا يزال مفهومياً وخطابياً، وليس زمنياً فحسب.

* * *

يجتهد فوكوياما في معارضة النزعة الاقتصادوية، وطرْح مقابلها الجانب الإنساني الآخر الذي يستند إلى مبدأ التيموس، بمظهريْه: الميغالوتيميا والإيزوتيميا، أي نزعة الاعتراف بالذات، والرغبة في المساواة. ولكن النص يلجأ إلى ضرب الأمثلة من حياة الأمم والأفراد ماضياً وحاضراً لدعم أطروحته، أكثر من اجتهاده في مجال المفهمة الفكرية والبرهنة المنطقية. وهذا طبعاً يؤكد المنحى السجالي المسيطر على منهجية الكتاب؛ بحيث يبدو العرض غارقاً أحياناً كثيرة في سياق نفسوي تبسيطي قد يوحي بوهم الواقعية الساذجة، والمباشرية السهلة. ولعل أكثر ما كان يصدم الرأي العام الفلسفي والتاريخي الذي استقبل الكتاب بحرارة أقل مما اسْتُقْبِل به المقالُ الأصلي، هو أن المؤلف يتصدَّى للعديد من الاختصاصات بخفة غير مستحبة. فهو في الوقت الذي يتشبث بكون عرضه يمت أولاً إلى النسيج الفلسفي، لكنه يهبط غالباً دون المتعارف عليه من أصول النص الفلسفي. فنراه يشرد بسرعة إلى نوع من الصحافة التاريخية والسياسية المأخوذة أولاً برغبة التأثير الآني، واعتماد الأدلة المرتكزة إلى تأويلات مجتزأة لأحداث السنوات الأخيرة من الثمانينات. وهنا يبدو الكاتب أنه يتعجل إطلاق الأحكام، وينساق وراء إغراء الرغبة التيموسية نفسها بتفسير الأحداث قبل أن تتكشف حقيقةً عن خلفياتها. فتقع الكتابة في مساق الإخبار التأويلي، في حين يصر المؤلف على التصدي إلى أخطر المفاهيم. تغريه البراعة أكثر مما يسكنه هَمُّ الحقيقة.

يجد القارىء نفسه مدعواً إلى الانجرار في تيار امتداح (التيموسية) وفق أهواء التفسيرات المتعجلة، التي تتشبث ببعض ظاهريات الأحداث الجديدة. وقد لا يرى في ذلك أية مدعاة للمعارضة. مادام المؤلف لا يقول جديداً يحتاج إلى صياغة وبرهنة جدية. فليس في إبراز محركات الكرامة الشعبية، وطلب الحرية وكسر الأغلال ما يساهم تجديدياً في قراءة أعمق للتحولات الكبرى التي أصابت النظام العالمي بعد انهيار الشيوعية. فالكاتب يعبر عن إعجابه الشديد

بـانقلابـات الأنظمـة السياسيـة المكونة للمعسكر الاشـتراكي سابقـاً. وهو يـريـد أن يقنعنـا أن التيموسية ـ التي تنزاح هنا إلى ما يعادل الكينونة الفردية والجماعية معاً ـ هي التي أسقطت النـظام الشيوعي عند شعوبه نفسياً قبل أن يتساقط تقريباً من تلقاء ذاته عملياً. فإن انفكاك المجتمع عن الايديولوجيا السابقة عنـدما لا يـرى فيها مجـالاً لتحقيق ذاته وطمـوحاتـه، كان أهم من العـامل الاقتصادي والسياسي. ليس في هذا التعليل ما يجدّد في عمق البحث. كما أنه لا يتـطلب محاجَّـة جدية وشمولية إلا عندما يهمـل بقية السيـاق التاريخي والاجتماعي لمجمل التجـربة الاشـتراكية، وتطوراتها الذاتية، ومن ذ ، أهمِّ إطار حيوي لها وهو الصراع السياسي مع القـطب الآخر المتمثـل في الرأسمالية ليس كنظام أو كقـوة عسكريـة فحسب بل ككليـة حضاريـة، تنصب لديهـا محصلة الجدل التاريخي الحي.

غني عن البيان أن النص الفوكويامي يـرفض عن سابق تصميم الـدخول في الجـدل الفلسفي الصحيح. فهو مثلاً لا يسأل نفسه عما تعنيه نزعة الاعتراف، وكيف يمكن أن تنـزاح بلمحة بصر إلى تشكيلة الكينونة بكليتها. ذاك على صعيد الطرح المعـرفي الأنطولـوجي الذي يتجنبـه الكاتب تماماً، ويسارع إلى استنباط بعض نتائجه ليستخدمها في دعم أحكامه المطلقة التي يصدرها وكـأنها مسلمات تسبق النص ونسيجه الفكري. وأما على الصعيد الحدثي أو التـاريخي فإن النص يتشبّث بلحظة استثنائية من حاضر استحـوذ على المشهـد العالمي. وتمت كتـابة النص تحت وطـأة العنف المادي لهذا الحدث المباشر، بحيث إنـه لم ينتظر حتى يـرى ماذا أعـطت هذه التيمـوسية الفجـائية المتفجرة لشعوبها بعد أشهـر قليلة من وقوع الخسـوف العظيم. فـأية تيمـوسية حيـوية هيغليـة أو نيتشوية يمكن أن توصف بها اليوم أحوال ما كان يسمى بـالمعسكر الشرقي من مـوسكو إلى بـراغ إلى زغرب. وأيةُ «نهاية للتاريخ» تلك التي تتمتع بها أميركـا وحدهـا من دون العالم. وأي «نـظام عالمي جديد» يلف المعمورة المهـدّدة باللبننـة والبلقنة والصّـوْمَلة، وبكل «وحـوش التاريـخ» التي يثبت هذا التاريخ نفسه أنه لم يتجاوزها قيد أنملة، وأنه لا يزال أسير حديقة حيوانـاته أو وحـوشه الأوائـل، ولم يخـرج منهـا بعـد حتى إلى عتبـة (الـدولـة الشـموليـة المنسجمـة)، إلاّ عـبر أوهـام الايديولوجيات فحسب المنقضية والآتية.

وفي حين يبشر الكاتب بالوصول إلى ما بعد التاريـخ، فإنـه ينذر ويهـدد بهيمنة قسمـة معرفيـة واستراتيجية جـديدة تتعـدّى السياسـة الدوليـة، إلى الكينونـة الأنطولـوجية. إذ إن العـالم سيغدو عالمين، أحدهما لا يزال أسيرَ التاريخ، ويصعب تحرُّره منه أو يكاد يصير ميؤوساً منه، والآخر قد أنجز رحلة التاريخ كلها، وفكَّ أساره من حتميته الصارمة. تجاوز صراع الواقع والمفهوم. وصار ينعم بطبيعة هادئة لأنه يكاد يحقق جوهر الاكتفاء الذاتي، ويروي أساس الرغبات. يفرض نفسه كالأول في العالم. وعلى الجميع الاعتراف به، بتفوقه واكتماله!

إن الإيغال في التعليل الانزياحي للتيمـوسية، أي هـذا النقل التعسفي لأيقـونتها المعـرفية من المستوى السيكولوجي الخالص إلى المستوى الأنطولوجي الإطلاقي، يظلّ يوقع النص في ازدواجية الدلالة. فهو، من حيث إنه يوسّع من مفهوم التيموسية نظريـاً، يحاول دون تصريـح، اعتبار أن تحققها قد أُنجـز، وصار أمـراً مفروغـاً منه. فـالحديث عن المثـال الفكري والتعـامل مـع أقوالـه

وترميزاته، يغدو كما لو أنه وصف لواقع قائم. في حين أن الواقع (الفعلي) يظل مغيَّباً كله تحت طبقة من التحليلات لا تمت إلى عضوانيته بصلة، بقدر ما هي استطالات للأقوال الفكروية عينها، تلك التي تُحمل على مرجعيات فلسفية كبرى؛ ولا تُؤخذ في متونها الأصلية، ولكنها تخضع لانتقائية عشوائية. بحيث إننا في النهاية نلقى أنفسنا أمام مآل النص الأخير الذي يطالبنا باعتبار أن أفلاطون وروسو وهيغل ونيتشه، هم جميعاً وعلى اختلاف أنظمتهم المعرفية، قد غدوا آباء حقيقيين لليبرالية، وخاصة في جناحها الموصوف بالوحشي الفالت (تاتشر وريغن وبوش).

إن تقسيم العالم بين تاريخي ومابعد تاريخي يتعدى مجرد الشائعة الايديولوجية الجديدة، ويمهد إلى نوع من إعادة تدوير كل تراث الاستقطاب الثنائي السابق الذي تحكم في فكر السياسة الدولية، وذلك قبل تفكك الاتحاد السوفياتي. ويحاول هذا التقسيم، الذي يتخفى تحت الأقنعة المعرفية الكبرى، تأسيسَ قطيعة صارمة في صميم الكيان الإنساني؛ تُخرج معظم أو بقية العالم من تصنيف البشر القادرين على فرض الاعتراف بهم، مما يبرر بالتالي حرمان هؤلاء البشر الفاشلين في المعركة التيموسية، من إمكانية تجاوز القطيعة، وتخطي الدورة التاريخية، والوصول إلى حالة التطابق بين المثل والواقع؛ تلك الحالة التي تغدو استثناءً تمييزياً أعلى لا يناله إلاّ أولئك المُعَدُّون، سلفاً ومقدّماً، لكسر الحلقة التاريخية وبلوغ الكمال الأخير.

هذه النخبوية الجديدة ليست أسطورية ولا دينية أو ايديولوجية؛ لكنها تريد أن تستند بكل صراحة ووضوح إلى ذات المبدأ المحرك للتاريخ، الذي تدّعي تبرّأً منه وخلاصاً من ربقته، ألا وهو استبداد العنف العاري عينه. فكل المؤونة البرهانية التي يتمتع بها كتاب «نهاية التاريخ» إنما تستند إلى صدفة انهيار الاستقطاب الاستبدادي للنظام العالمي القديم. وكل ما يفعله خطاب هذه «النهاية» هو أنه ينتقل من نسقِ تصنيفٍ، إلى نسق تصنيف آخر. لكن الانتقال يحدث ويقع على ذات الأرضية من التنبؤية التصنيمية التي توكل حركة التاريخ إلى كمال معين، تحشر كل (صدف) الحياة تحت سلطته، وتسوقها إلى الخاتمة المظفرة، حينما تطلق عليها اسم ذلك الكمال الذي يغلق دارة التاريخ بفعل حكم استعلائي فوضوي مرة أخرى. ولن يتعدى مختلف الأحكام الاعتباطية الكبرى السابقة التي شكلت عنف الأسطرة والأدلجة وبررت مذابح الماضي، وكوارث الغرور الفردي والجمعي. وفي كل مرة تسمّي انتصارها ـ على ـ الإنسانية دائماً، انتصاراً للإنسانية. (كمالاً للتاريخ وإنهاءً له).

* * *

تأتي قسمة العالم مجدداً إلى من هو منه داخل التاريخ، ومن تخطاه وأكمل تحقيبه، لتتماثل مع شبيهاتها من كل تلك الأطروحات الشمولية التي كانت تصنف البشرية بين تلك الحاملة لحركة التاريخ وتلك الخارجة عنه. وقد سادت خلال سيطرة الايديولوجيا الماركسية. وكان الإقصاء عن التاريخ يقع دائماً على الشعوب الخارجة أصلاً عن التصنيف الغربي. واليوم فإن الفوكويامية تعيد إقصاء «بقية العالم» ليس خارج التاريخ، ولكن تحكم عليها بالسجن المؤبد داخل قفص التاريخ، ودورته المغلقة. فمن سوف يوصف بعد نهاية التاريخ ـ على طريقة فوكوياما، من الشعوب بصفة التاريخية، سوف يكون مصيره عملياً إلى مكبِّ التاريخ أو مزبلته. لكن نلمح

مفكراً آخر من القارة الهرمة، فرنسياً، هو بودريار يرشح بلده والغرب معه لسُكْنَى مكبّ التاريخ أو مزبلته. إنه يتحدث عن شيخوخة المابعدث، وانعدام الدلالة أو موتها في هذا الحيز الثقافي من السجل التاريخي. فالنهاية ليست كمالاً، بقدر ما هي استنزاف. إنها تؤرخ لوقت النضوب، وليس لزمن التطابق. وإذا صح أنه زمن التطابق نظرياً على الأقل، فإن المفهوم (الحرية والعدالة) الذي ظل معلقاً فوق جريان التاريخ عصوراً من الامبراطوريات والحضارات الهالكة، فإنه، وقد حان أوان صعود خطاب الواقع إلى مستواه، فسوف يلقى مستوى المفهوم هذا بلا حادث حقيقي، وقد نَضَبَتْ منه كل دلالته. وسوف يجد خطاب الواقع نفسه يتيماً من الحدث الحقيقي، أي كدلالة شمولية أنطولوجية. ومعنى الحدث الحقيقي هنا هو حلول الاكتفاء وانتهاء الصراع، بحسب الجوهر الواحد الذي تلتقي عنده جميع الايديولوجيات الخلاصية، الواعدة بالمصائر النعمائية ـ من النُّعْمَى أو الجنة ـ.

فإذا ما استحالت الشيوعية كذروة للكمال بالنسبة إلى جميع البشر، فإن بديل النخبوية جاهز ومستعد لصعود المنصّة، وامتطاء الموجة. لكن دون أي تعديل يطرأ على نظام الأنظمة المعرفية الذي يقوم: أولاً على تصور واحدي وخَطيٍّ للتاريخ، وعلى مضمون المتقدم باعتباره تراكماً مضطرداً، تتخلله حقب الكمالات الصغيرة النامية المقترنة بالقطيعات النسبية؛ بحيث يتم إنجاز التصور باختراع فكرة النهاية وكأنها كمال الطريق الطويل الشاق وخاتمته السعيدة. وذلك هو حجر الزاوية في التعامل مع هذا النوع من الفكر الخلاصي المتصاعد. إنه نَسَقٌ دُنيوي يترجم دائماً النسقَ اللاهوتي التيولوجي المعهود. غير أن النخبوية القادمة تحت شعار الليبرالية الجديدة، تختلف عن طوباتية الشيوعية في نقطة واحدة، وتتركز حول سؤال: من هم البشر المرشحون لكسر حتمية التاريخ. فالشيوعية حدّدت كل البشر لدخول نعمائها. أما النخبوية، الغربويّة الأمركنية، فإنها ترشح الأقلية الظافرة فحسب. وتحكم على كل الآخرين ليس فقط في التأبُّد تحت وطأة الحلقة التاريخية المفرغة، ولكن بالإقصاء عن كل هذه العملية سواء من هم منهم **داخل ـ التاريخ**، أو من **سيكون ـ بعد ـ التاريخ**. ولذلك يصح اصطلاحٌ آخر أكثر تداولية وهو أن معظم البشرية سوف تظل قابعة في مرحلة ما قبل التاريخ. أما ما بعده فهو يخصّ مستقبلَ الإنسان الذي حقق تطابق طبيعته ما بين مفهومها وواقعها. فالفوز بالتاريخ (الحقيقي) هو من نصيب الاعترافيين الذين استطاعوا أن يفرضوا قانونهم على العاجزين. وهم الأكثرية. في حين أن التيموسيين هم شعب النخبة المختارة القادمة وحدها. وسيكون لها تركيب عضواني عجيب. ستتكون من رأس غربي (أمركني بخاصة) وجسد ياباني. حتى أنه ليس من الضرورة أن يكون الرأس أمركنياً بالعنصر والجنس ولكن بالماهية، كفكر وتكنولوجيا. وهذا ما يعنيه تماماً مصطلح: **القومية الاقتصادية** في نص «نهاية التاريخ»، من حيث إنها هي المرشحة وحدها من بين القوميات بمفهومها التقليدي، لتؤلف العمود الفقري للنخبوية الآتية. إنها بكلمة واحدة تقدم مرشحاً واحداً لسيادة العالم متمثلاً في الأقنوم الياباني القائم حالياً شرط أن يتجسّد أمركنياً. هذا الأقنوم سيعبر عن الاستحقاق التيموسي لموعد التاريخ (بالحرف الكبير) مع نهايته.

بذلك فإن مستقبل العالم لن يرتكز إلى المبادىء الجيوسياسية المعروفة، لكنه سيتبع مصطلحاً

آخر هو الجيوفلسفي الذي لن يُستخدم بدوره لصالح ذاته فلسفياً، بقدر ما سوف يُسخَّر كقناع تنكري يخفي وجه القانون الجيوسياسي التقليدي القائم على مبدأ تقسيم العالم وتقاسمه. فإن مفهوم **القومية الاقتصادية** سيفرز الأمم إلى خانتين: تضم الأولى الحضارة التي تستحق الفوز بكمال التاريخ، وتضم الثانية تلك الأمم التي عجزت دون استحقاق هذه النهاية من الكمال. فالمستحق منها هي الأمم ذات الكيان (التركيبي) الذي يجمع بين الجسد التيموسي على الطريقة اليابانية، والعقل الأفلاطوني في ذروته المتحققة مع عصر التكنولوجيا الذي لا يزال ممهوراً بطابع ملكيته للغرب وزعيمته الفعلية أميركا. فإن لقاء أقصى الغرب (أميركا) بأقصى الشرق (اليابان) يتجاوز القواعد الجيوسياسية التقليدية، ويرتفع إلى مفهوم «نهاية التاريخ» كأقنوم فلسفي مطلق. سوف يكرس في الآن ذاته مبدأ واحدية العالم ونخبوية قيادته ما بعد التاريخية. تلك الواحدية التي تمسح دفعة واحدة تعددية الأمم والثقافات، وتبقيها قابعة ليس دون حاجز العَوَز فقط، ولكن دون حاجز «نهاية التاريخ»؛ وذلك بعد أن جرى تطويب هذه النهاية حِكْراً للنخبوية (التيموسية) الجديدة.

* * *

واضح أننا أمام اغتصاب جديد لمفهوم التاريخ وحركته ونهايته، يأخذ شكل تأويل، ليبني مشروع ايديولوجيا في عصر تمَّ الاتفاق على وصفه بأن عصر انهيار الايديولوجيات. والايديولوجيا (التاريخانية) الجديدة تعتمد مقدمات هيغلية تحريفية على نمط تحريفية الماركسية، ولكن في الاتجاه اليميني الخالص، مقابل اليسارية الشيوعية المعروفة. فهناك نسق من التاريخ معين يريد أن يستحوذ على (كلية) التاريخ. ويخضعها لتشخيصه الخاص، ويفرض عليها جهازاً مفهومياً معيناً. ويجري هذا في ذات الزمن الثقافي الذي عفا على عصر الأدلجة، وبشَّر بعودة التاريخ غير المؤدلج؛ بعودة التاريخ الكثير الذي يحطم النمذجة، ويكسر الثنائيات، ويجرف القراءات التحقيبية، ويطغى على كل المنابر المحتكرة لحركته في فجائيتها وعفويتها. ونَعني بالزمن الثقافي هذا الذي يوصف اليوم **بالحداثة البعدية**. إنه المؤشر الحقيقي على اللحظة النادرة والموعودة التي تُعيد فيها الحداثةُ تصحيحَ مسارها التقليدي، تتحرر فيها من عبء تأريخ معين ارتبط بصعود ذاتية إطلاقية، حطمت الكثير من الحواجز المعرفية، وقفزت خاصة بالتكنولوجيا إلى حدود العوالم اللامتناهية في الصغر وفي الكبر. ولكنها في الآن نفسه قدّمت نفسها كإلّه مطلق يحقّ له التملك من العالم، وتسخيرُ اختلافيته وثرائه لتأكيد واحديته وقانونه الأعلى.

فالحداثة البعدية تنبع من صلب هذه الذاتية الإطلاقية الممهورة بالطابع الغربي الأوروبي. وتحاول أن تقشع عن عينها الرؤية الواحدية، وأن ترفع عن العالم تأويلاتها التاريخانية ذات النهج الخطيّ الواحدي.

كانت الحداثة البعدية تُعِدُّ نفسها، وبعض القِلّة من مثقفي المشروع الثقافي الغربي، بالإفراج عن العالم من سجن التأويلات الايديولوجية. وقد جاءت فترة انحلال أكبر استقطاب للقوى عرفته قصة الصراع الإنساني، لتؤكد إمكانية أن تولد التعدديةُ الحقيقية من جديد. أن يُرفع عن الكوكب الأرضي هاجسُ الاختيارات الكبرى المستحيلة. لكن هذا الزمن الثقافي هو الذي

يتعرض لإجهاض وقته من ساعة التاريخ الحقيقي غير المؤدلج وغير المسخّر. والذي يمكن تسميته **بالتاريخ العرضاني** الذي يتّسع لسكان الأرض جميعاً، ويتقبل مساواة الاستحقاق بالانتماء الإنساني، وذلك مقابل **التاريخ الطولاني الخطي** الذي يسلسل البشر والحضارات حسب تحقيبات مفتعلة، تفرض الاستحقاق بحسب الأسبقية والتبعية.

فالنظرية التيموسية، على طريقة فوكوياما، تريد أن تجهض هذا الزمن الثقافي، زمن الحداثة البعدية، من مفهومه الأصلي. بدلاً من أن ترقى بخطاب الواقع إلى مستواه، فإنها تسخره لإضفاء عقلانية مُحَرَّفةٍ على واقع معين ينتمي إلى ذات الايديولوجيا التي اختارت تأريخاً أوحد، مقابل التاريخ بوساعته المطلقة. وقد يكون هذا **(التأريخ)** هو الأبرز والأقوى من كل إمكانيات الاختيار غير المؤدلج أصلاً. لكنه هو التأريخ عينه الذي يضع حداً لمنطقه، بفضل تطوره الذاتي الخاص. وهو الذي يعلن «نهايته» من أجل مولد التاريخ بدون أل التعريف. والذي يمكن أن يكون تاريخَ الجميع وليس لأحد بالذات. فالمشروع الثقافي الغربي هو الذي يعلن بلسانه انتهاءه، كنمط معين من قول التاريخ وفعله. وهو الذي بلسان الحداثة البعدية عينها يعلن مقابل هذه النهاية عن مولد كل تاريخ آخر غير مسبوق بأل تعريف كبرى، بحيث يصغر كل شيء مقابلها.

فالنظرية التيموسية، على طريقة فوكوياما، لا تحقق تقدماً على صعيد المفهمة، في اتجاه الخلاص من ثنائية الواقعية/المثالية؛ بل بالأحرى فإنها تخطو تراجعياً إلى أطروحة هوبز الأصلية، رغم كل ادعاءات الأفلاطونية والهيغلية. إنها انتصار عصري لفكرة: **ذِئبية الإنسان**. وتأكيدٌ لتأويل غرائزي عن الطبيعة. يصح إعادة توظيفه في رصيد كل الايديولوجيات العنصرية المنقضية، وإن كان هذا التوظيف سوف يستخدم كل المصطلح الهيغلي والنيتشوي، بتحريفات تنتهك دائماً متونه الفلسفية الأصلية. ليس هذا فحسب، فالتيموسية تحيي مدرسة عتيقة في البسيكولوجيا الفطرية أو الغرائزية، مُطَبِّقَةً على نوع من أنتروبولوجيا سياسية تهمل إلى حد بعيد كل مكتسبات هذا العلم مع الإتنولوجيا الحديثة؛ فلا تضرب هذه التيموسية صفحاً عن كل هذه المكتسبات التي تعدم أرضية غنية بحصائل الدراسات الواقعية للتنوع الثقافي وتحولاته المتشعبة، فحسب، بل تتجاهل كل ما يتعلق بالظروف الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب المحصلات الوفيرة المتعلقة بالمادة التاريخية الحديثة ،غير الموشحة بالتأويلات القبلية.

لذلك ليس من التجني إطلاق صفة عمل صحفي على هذا الكتاب، يتنطّع إلى ادعاءات شمولية، واختصاصات فلسفية وعالمية متنوعة، ليس مؤلّفه مؤهلاً لها أصلاً. فالتبسيطية والانتقائية والاختزالية خصائص ثلاث إذا ما اجتمعت في نص يدعي العلمية، من شأنها أن تسوقه سوق الإعلام المرآوي، الموجه إلى الجماهير الأوسع بهدف إملاء الفراغ الايديولوجي الناجم عن سقوط العقائد السابقة.

ولذلك يقرب أسلوب الكتابة من مستوى الحديث اليومي الذي يعتمد براعة التأثير الخاطف، والاستحواذ السطحي على انفعالات القارىء، مثيراً لديه كذلك مستويات معينة من التيموسية عينها التي يعتمدها كأساس نظري وتنظيري للكتاب.

فالأسلوب الصحفي والاختزالي هو الذي يجعل الكاتب مثلاً يتخذ من سقوط الشيوعية ليس دليلاً فقط على صحة عدوتها المقابلة الرأسمالية، بل إنه يربط مبدأ الحرية في حد ذاتها، بالخيار الرأسمالي الوحيد. فحين يعلن جازماً: «إن درجة حرية المجتمعات تقاس بقدرتها على ضبط وتخطيط اقتصاد ذي نموذج رأسمالي. وإن منطق أوّاليتنا لا يفرض هذه الدرجة بطريقة فجة. مع ذلك فإنه بالنسبة للبلاد المتقدمة نرى التحديث الاقتصادي المتحقق بواسطة التكنولوجيا يحدد محرضات قوية لقبول مصطلحات أساسية لثقافة رأسمالية شمولية، وذلك بإنشاء قطاع واسع من المنافسة الاقتصادية عندما يدع الأسعار تثبت بحرية عن طريق السوق. ليس ثمة طريق آخر قد كشف عن صلاحته حتى هذا اليوم، يؤدي إلى الاحتياز على الحداثة الاقتصادية بكليتها».

مثل هذا المقطع يقدم الحكم الحاسم الذي يقطع الطريق على كل برهنة تريد أن ترقى حقاً إلى مستوى مفهمة فلسفية تحترم تاريخ الأفكار حول هذا الموضوع، على الأقل. وأول ما يقال في هذا الحكم إنه يعتمد اختيار حالة توصف بالواقعية لتعميم قانون شمولي. فأية حرية تلك التي لن تجد سبيلاً أمامها إلا الأوالية الرأسمالية (الوحشية) لتحقيق الحداثة. فالانتقال من تقرير واقع إلى إثبات حقيقة فكرية تنقض مضمونها في لحظة القول عينها، يشكل النمط السائد في برهنات الكتاب. وإذا بحثنا في هذا المقطع عن دور التيموسية في نشوء عباراته فلن نعثر سوى على استنتاج نأتي به من مقاطع أخرى في النص الفوكويامي. نعثر على نوع من المعادلة المفهومية بين التيموسية والحرية. ولا حاجة إلى التذكير بالتناقض الفاضح القائم بين تيموسية تمجّد الجانب الطبيعوي الغرائزي في الإنسان، وبين فعل الحرية الذي يتطلب أساساً استقلال الوعي وتجاوب الإرادة مع توجيهاته، قبل أية نوازع أخرى غريزية أو سواها.

فالقصور (الفلسفي) في نص «نهاية التاريخ» يصعد من نظرية حول ماهية الإنسان، إلى أوالية التركيب الاجتماعي، إلى حركة التاريخ، والعلاقات الدولية. ولو كان الكتاب حصر موضوعه في هذا الحيِّز الأخير لما كان لدينا أكثر من المقطع السابق الذي أوردناه، إذ يشكل مَتْنَ الموضوع وبرهنته. أما كل التحليلات الأخرى التي جَلَبَها الكاتب من تلك الحقول لتخدم أطروحته السياسية المباشرة فلم تستطع أن تحقق هذا الهدف بقدر ما قدمت عروضاً متقطّعة حول وجهات النظر، تكرّر جوانب من النقاش التقليدي الذي لا ينتهي. بالإضافة إلى أن أسلوب العرض كان أقرب إلى التسريع الصحفي منه إلى البرهنة العلمية الهادئة.

لعل الجديد الذي يبشر به فوكوياما هو مشروع التقسيم الجيوسياسي تحت القناع الفلسفي المستعار، تقسيم الإنسانية بحسب فرز الثقافات إلى ما يمت رجعياً إلى التاريخ، وإلى ما تقدّم منها نحو ما بعد التاريخ. هذا بالرغم من أن مبدأ التقسيم لم يجر تعمقه بالذات. وقد ظل موارَباً كمثيله من أقنوم «نهاية التاريخ». إذ إن الكاتب غمر هذين المفصلين اللذين يؤسسان الهدف المعلن للكتاب، تحت ركام من التحليلات السياسية الآنيّة المحدودة بظرف الانهيار الشيوعي، دون أن يتريث قليلاً لاستطلاع النتائج القريبة المترتبة على هذا الحدث. فلقد أراد فوكوياما أن يدعم إعلان رئيسه (بوش) عن (النظام العالمي الجديد) بالوثيقة الفكروية التي خُيل إليه أنها تؤسس شبكة التنظير القادم، لعصر ما بعد نهاية التاريخ. فالكتاب الذي اعتمد إعلام مرحلة

الانتقال هذه، لم يتمكن من التحليق فوق الأرضية الخام للحدث نفسه. لم يحقق حتى المستوى المطلوب لما يسمى تنظيراً للواقعة. فكيف بالأحرى يرشح نفسه ليكون افتتاحية مجلجلة لإيديولوجيا ما بعد التاريخ، و(بياناً ثورياً) لها وعنها.

من هنا يكتسب الكتاب أهمية استثنائية لم تخطر ببال مؤلفه. وهي أنه يأتي مؤشراً لنوع الخطاب الايديولوجي الذي سيدعي التعويض عن فراغ الفكر في المرحلة المابعدية القادمة، التي قد تكون ما بعدية لكل ما سبق، ما عدا أن تكون انتقالاً حقيقياً من التاريخ إلى ما ليس بتاريخ. فقد يمكن الاتفاق موقتاً مع أطروحة «نهاية التاريخ» شرط أن تُفهم أنها خاتمة لنوع معين من (تأريخ)، ولقراءة محدودة لسياقه، تلك التي صاحبت وفَلْسَفَتْ الحداثةَ الغربوية، ورديفتَها الأمركنية. ومع ذلك فإن الكتاب ظل يتابع نهج التشميل الإطلاقي على طريقة ذات الايديولوجيات التي يحاول دحضها، وفي مقدمتها الماركسية؛ التي لم تُناقش في هيكلها النظري، بقدر ما أُخذت بأشكال الممارسة الدولتية التي ادعت تطبيقها. وكان سقوطها السياسي برأي الكاتب، بمثابة حكم بالإعدام على كامل النسيج الفكري الذي يحمل اسم الماركسية. وفي هذا أيضاً الكثير من الإسراف، وإغلاق أفق المستقبل وتحولاته التي تمردت دائماً على كل التنبؤات، وخاصة من مستوى المشروع التيموسي لدى فوكوياما.

* * *

ليس من مهمة هذه المقدمة أن تدخل في تفاصيل العروض النظرية التي يضمها هذا الكتاب، في دحضها أو قبولها. ولقد اكتفينا فحسب بمحاولة استكشاف لبعض المفاتيح المفهومية التي سوف تستخدمها أوالية المؤلف، لا كما يعلن عنها هو نفسه في نقاط كثيرة، ولكن كما تبدو لقراءة معرفية متمهلة. ويمكن القول الآن إن الكاتب لا يتمتع حقاً بجهاز مفهومي محدد ما خلا العنوان الرئيسي الذي تحوّل إلى إثارة إعلامية كبيرة، حاولت أن تعلن قطيعةً فكرية تأتي بمثابة الحلقة الأخيرة، لكل القطيعات المعرفية الكبرى. وظهر لنا أن الاستعانة ببعض الأقانيم البارزة من التراث الفلسفي، كالتيموس الأفلاطوني، وجدل المفهوم والخطاب الهيغلي، وبعض الأطروحات النيتشوية المجتزأة، إنما كانت نوعاً من الجَلْب القسري إلى حيز مقدمات منطقية تُركَّب تعسّفاً كقاعدةِ برهنةٍ فُرضت نتيجتها مقدماً. وهكذا ليس البحث، أو ما يسمى بتوسيع العرض اصطلاحاً، هو الذي ينقاد ذاتياً، وبفضل كشوفه الذاتية إلى نتائج جديدة، وغير متصورة أو مفروضة قبلياً، بل لو تُرك البحث حقاً لحركته الذاتية فليس من المؤكد أن يصل إلى ما أوصلنا إليه المؤلف. لكن شروحاته الفلسفية بقيت تمريناً تكرارياً لمعالم مشهورة. أما التحدي الحقيقي فقد أخطأه المؤلف (عن عمد؟). وهو سؤال كيف يمكن لمقدمات أفلاطونية وهيغلية حقيقية أن تبشر بنهاية للتاريخ كاكتمال لرحلة إنضاج الإنسان ومفهومه عن الحضارة والعدالة، وتجسد هذه النهاية في اختيار (!) حتمية الرأسمالية بحسب النمط الأمركني/ الياباني. إلا إذا كانت هذه النهاية قد سقطت حقاً في شرك المصطلح الكارثي الديني، كهلاك دنيوي شامل.

لقد استخدم الكاتب رغبة الاعتراف بالذات (الميغالوتيميا باليونانية) بمعزل عن رديفتها (الإيزوتيميا) أي الرغبة في المساواة مع الآخرين: ضخّم من الأولى وغيّبَ الثانية. ولم يستطع أن

يقيم توازناً مفهومياً بين تحقق الذات بحسب خطاب الحداثة البعدية، واحترام الآخر. وقعت هذه المغالطة الأخلاقية ـ أو الإجرائية ـ منذ أن انتزع الكاتب مفهوم الرغبة التيموسية من كلية الإنسان التي تضمّ العقل كذلك، وتُتوّج بحكمته حسب الأقنوم الأفلاطوني. فإن الرغبة في تأكيد الذات وحدها دون كلمة العقل كانت تأتي دائماً في قاعدة العنف الفردي والجماعي. وكان نتاجها مبدأ القوة العارية الذي حاول عقلنة الحرب والعنصرية الظاهرة والخافية. فماذا يجدي مرة ثانية أن يعاد تأكيدُ حتمية الرأسمالية كخيار وحيد لمستقبل الإنسانية، كنهاية للإنسانية، باعتماد مبدأ العنف مغلفاً بتقسيم جيو ـ (تيموسي) يميّز بين عالم حكم عليه بالأسر داخل التاريخ إلى الأبد، وعالم آخر خرج من حلقة التاريخ، وحقّ له واستحق التمتع بكمالات الرغبة والوعي معاً. ألا يتمّ بذلك استخدامُ «نهاية التاريخ» كأعلى تركيب تراكمي لفلسفة التمييز والإقصاء التي حكمت المشروع الثقافي الغربي طيلة وعبر تحقيباته المعرفية والموضوعية. غير أن هذا التمييز الجديد لا يرشح نفسه لحمل أية رسالة نحو أسرى التاريخ ومنهزميه، على طريقة رسالة أو (عبء الإنسان الأبيض) في بداية الاستعمار. هذا التقسيم المفهومي يريد تكريس الفصل النهائي بين إنسانيتين. فصل يتضمن يأساً وتيئيساً من معظم الإنسانية، من كل «بقية العالم» التي خسرت نهاية اكتمال التاريخ، ولم يبق لها سوى الركون إلى مزبلته فقط. ويتضمن بالمقابل عزل النخبوية في عرش خارج العالم، ولكن يقع في سمته الأعلى. وأما العلاقة الوحيدة المتبقية بينهما فإن فوكوياما لا يماري في التعبير عنها، ويختار لها مصطلحاً دبلوماسياً مباشراً بحسب لفظة اللاتيني خاتماً به كتابه. وهو مبدأ الإخضاع بالقوة فحسب.

فالموعودون بجنة «نهاية التاريخ» هم القبيلة البيضاء الشقراء وحدها (وربما الصفراء كذلك؟)، مجتمع النمور النيتشوي. أما الآخرون معظم الإنسانية، فلم يعد تصنيفهم في خانة المتخلفين يكفي للتعبير عن رحلة التصفية الأخيرة ـ إذ إن هذا المصطلح سيظل يوحي باستمرار رسالة المتقدم في الأخذ بيد المتخلف (عبء الإنسان الأبيض). بينما المطلوب من هذه التصفية هو القطيعة المطلقة بين سكان الجحيم (التاريخي) المحكومين أبدياً بمصيرهم، والنخبة الفائزة بالنعمة الخلاصية وحدها من دون العالمين.

وأخيراً، لماذا ترجمنا هذا الكتاب؛ لأنه آخر تجليات الخطاب النخبوي لـ «بقية العالم» التي نحن العرب منها. ليس هذا فقط بل كنا نحن ضحيتها الأولى، لأننا كنا المنعطف دائماً، في كل لحظة تغيير حاسمة عبر ما يسمى بالمصير العالمي.

مطاع صفدي
باريس 1993/1/15

«شكر»

لم يكن كتاب «نهاية التاريخ» ليرى النور، أكان على شكل مقال أو في هذا الكتاب، لو أن الأستاذين ناتان تاركوف وآلان بلوم (Nathan Tarcov, Allan Bloom)، من مركز John M. Olim center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy التابع لجامعة شيكاغو لم يدعواني إلى إلقاء محاضرة حول هذا الموضوع خلال العام 1988 - 1989. فهما معلماي وصديقاي منذ زمن بعيد؛ لقد علماني الكثير مع مرور الزمن، بدءاً بالفلسفة السياسية ـ ولكن ليس هذا كل شيء. هذه المحاضرة أصبحت فيما بعد مقالاً، وذلك إلى حد كبير، بفضل الجهود التي بذلها أوين هاريس (Owen Harries) رئيس تحرير مجلة The National Interest، والعمل الذي قامت به المجموعة الصغيرة التي تدير هذه المجلة. ولكي يصبح هذا المقال كتاباً وتنشر مخطوطته أسدى كلٌ من إيرفين كليك (Ervin Glikes) من: Free Press، وإندرو فرانكلين (Andrew Franklin) من: Hamish Hamilton تشجيعهما وآراءهما التي لا بدّ منها.

وقد استفاد هذا الكتاب كثيراً من النقاشات والقراءات التي أجراها عدد من الأصدقاء والزملاء. وأهمهم جميعاً كان إبرام شولسكي (Abram Shulsky) الذي سوف يجد الكثير من أفكاره ومن توقعاته مستعادة هنا. وأحب أن أشكر بشكل خاص أيضاً Irving Kristol, David Epstein, Joshihiso Alvin Bernestein, Henry, Higuero, Joshio Fukuyame, George Holmgren الذين خصصوا الوقت لقراءة المخطوطة ووضع الشروحات عليها. وفضلاً عن ذلك أريد أن أشكر كل الذين ـ أصدقاء أو مجهولين ـ فسروا بشكل مفيد مُختلَف أوجهِ هذه الأطروحة، عندما عرضت في حلقات ومحاضرات متنوعة في الولايات المتحدة وخارجها.

وجيمس طومسون، رئيس راند كوربورايشن كان في غاية اللطف عندما وفّر لي مكاناً للعمل أثناء كتابة هذا الكتاب. وغاري وليندا أرمسترونغ عطلا عملهما في أطروحتهما لكي يساعداني في جمع مواد المراجع، وقد أعطياني أيضاً نصائح قيّمة حول عدد كبير من المواضيع خلال الكتابة. وبدلاً من أن أشكر كالعادة الذين طبعوا المخطوطة على الدكتيلو، فإنني أوجه هذا الشكر إلى الذين طبعوها على الميكروبروسيسور انتيل 80386.

وأخيراً، فإن زوجتي «لورا» قد شجعتني باستمرار على الكتابة، سواء بالنسبة للمقال، أم بالنسبة لهذا الكتاب، وكانت دائماً إلى جانبي لمواجهة كل الانتقادات والاعتراضات التي عقبت صدور المقال عام 1989. وكانت أيضاً قارئة نبيهة للمخطوطة وساهمت بأشكال مختلفة في مضمونها وشكلها الحاليين. ابنتي «جوليا» وابني «دافيد» ـ الذي ولد أثناء كتابة هذا الكتاب ـ قد ساعداني أيضاً، بمجرد وجودهما بقربي.

شبه مقدمة

يعود أصل الكتاب الحالي إلى المقال الذي نشر في مجلة The National Interest خلال صيف 1989[1] تحت عنوان «نهاية التاريخ». لقد طرحت في ذلك المقال الفكرة التالية: يبدو أنه قد ظهر توافق مدهش في السنوات الأخيرة يتعلق بالديمقراطية الليبرالية كنظام حكم، لأنها اقتصرت على الايديولوجيات المنافسة ـ كالنظام الملكي الوراثي والفاشية، وأخيراً الشيوعية. لقد أشرت فضلاً عن ذلك إلى أن الديمقراطية الليبرالية بإمكانها أن تشكل فعلاً «منتهى التطور الايديولوجي للإنسانية» و«الشكل النهائي لأي حكم إنساني»، أي أنها من هذه الزاوية «نهاية التاريخ». فبينما كانت أشكال الحكم القديمة تتميز بأخطاء خطيرة وتناقضات لا يقبلها العقل أدت إلى انهيارها، فإنه بالإمكان الادعاء أن الديمقراطية الليبرالية كانت خالية من هذه التناقضات الأساسية. لا يعود ذلك لكون الديمقراطيات الثابتة اليوم، كمثل فرنسا والولايات المتحدة وسويسرا، لم تعرف لا المظالم ولا المشاكل الاجتماعية الخطيرة؛ ولكن لأن هذه المشاكل كانت تنجم عن التطبيق غير الكامل لمبدأي الحرية والمساواة اللذين هما الركيزتان لأية ديمقراطية حديثة، وليس من هذين المبدأين بالذات. قد تفشل بعض البلدان الحديثة في إقامة الديمقراطية الليبرالية وقد يقع بعضها في أشكال بدائية للحكم مثل التيوقراطية أو الدكتاتورية العسكرية. فالمثال الأعلى للديمقراطية الليبرالية لا يمكن تحسينه على صعيد المبادىء.

هذا المقال الفريد قد أثار سيلاً هائلاً من التفسيرات والاعتراضات، في الولايات المتحدة أولاً، ومن ثم في جملة متنوعة من البلدان بدءاً من انكلترا وفرنسا وإيطاليا، وصولاً حتى الاتحاد السوفياتي والبرازيل وإفريقيا الجنوبية واليابان وكوريا الجنوبية. وقد اتخذت الانتقادات كل الأشكال الممكنة، إذ ارتكز بعضها على فهم سيّىء لمقاصدي الأولية، والبعض الآخر هاجم بشكل أكثر عمقاً صلب موقفي بالذات[2]. فالعديد من الناس وقع في خطأ أولي من جراء استخدامي لكلمة «تاريخ»: إذ اتخذوا هذه الكلمة بمعناها الاصطلاحي أي الأحداث التي تقع، ومنهم من اعتبر سقوط جدار برلين ومجزرة ساحة (تيان آن مين) في الصين أو اجتياح الكويت من قبل العراق بمثابة شواهد على أن «التاريخ يستمر» وعلى أنني نظراً لذلك قد وقعتُ في الخطأ.

إلّا أن الذي أشرت إلى نهايته لم يكن بالطبع التاريخ كتتابع للأحداث، وإنما التاريخ كمجرد مسار متماسك للتطور الذي يأخذ في الحساب تجربة جميع الشعوب في آنٍ معاً. هذه النظرة للتاريخ تقترب كثيراً من نظرة الفيلسوف الألماني الكبير هيغل. وقد جعل منها كارل ماركس جزءاً من محيطنا الفكري المألوف عندما استعار على وجه الدقة من هيغل مفهوماً أصبح اليوم ضمنياً لدى استخدامنا كلمات مثل: «بدائي» أو «متقدم»، «تقليدي» أو «حديث» في كلامنا عن نماذج المجتمع البشري المختلفة. فبالنسبة لهذين المفكرين كان ثمّة تطور متناسق للمجتمعات البشرية، منذ الأنظمة القبلية القائمة على العبودية والتعدد الثقافي وحتى الديمقراطية الليبرالية الحديثة والرأسمالية المحكومة بالتكنولوجيا، مروراً بأنواع مختلفة من التيوقراطيات والأنظمة الملكية والأرستقراطيات الأخرى ذات النمط الإقطاعي. لم يكن هذا المسار التطوري صدفوياً ولا غامضاً، وإن لم يكن يجري دائماً بحسب خط مستقيم، وحتى لو كان باستطاعتنا أن نتساءل إذا ما كان الإنسان أكثر سعادة وفي حالة أفضل بسبب نتائج هذا «التقدم» التاريخي.

كان هيغل وماركس أيضاً يعتقدان أن تطور المجتمعات البشرية ليس بلا نهاية، ولكنه قد يكتمل عندما تجد البشرية الشكل الاجتماعي الذي يشبع حاجاتها الأكثر عمقاً والأكثر أساسية. وهكذا يكون المفكران قد وَضَعَا «نهاية للتاريخ»: فبالنسبة لهيغل، تتجلّى تلك النهاية في الدولة الليبرالية، أمّا بالنسبة لماركس ففي المجتمع الشيوعي. هذا لا يعني أن الدورة الطبيعية للولادة والحياة والموت سوف تتوقف وأن أحداثاً مهمة لن تحصل أو أن الصحف التي تتحدث عنها سوف تتوقف عن الصدور. ولكن ذلك يعني أنه لن يكون هناك إمكانية للتقدم في تطور المؤسسات الرئيسيّة والمبادىء المتعلقة بها، لأن كل المسائل الكبرى سيكون حلّها قد تمّ.

فهذا الكتاب ليس تكراراً للمقال الأصلي، وليس محاولة لإطالة الجدل مع الناقدين والمفسرين الكثر لهذا المقال. وهو ليس أيضاً مُلخِّصاً عن نهاية «الحرب الباردة» أو عن أي من تلك المواضيع الجارية في السياسة الخارجية المعاصرة. فإن موضوع هذا الكتاب، يتغذى من الأحداث العالمية الراهنة، يعود إلى مسألة قديمة العهد وهي: هل من المعقول بالنسبة لنا، في نهاية القرن العشرين أن نستمر في الحديث عن تاريخ للبشرية متماسكٍ وموجّهٍ، ينتهي بدفع القسم الأكبر من البشرية نحو الديمقراطية الليبرالية؟ إن الجواب الذي توصلت إليه هو إيجابي وذلك لمجموعتين من الأسباب: الأولى هي ذات طابع اقتصادي والثانية مرتبطة بما يمكن أن نسميه «الصراع من أجل اعتراف الآخر بنا».

من الواضح أنه لا يكفي اللجوء إلى سلطة هيغل أو ماركس أو إلى أي من اتباعهما الحاليين من أجل تبرير صلاحية التاريخ الموجّه. فخلال مرور قرن ونصف على ما كتباه تعرض إرثهما الفكري لهجمات مستمرة وشاملة. لقد هاجم المفكرون الأكثر عمقاً في القرن العشرين بشكل مباشر فكرة أن يكون التاريخ مساراً متماسكاً أو حتى جلياً واضحاً؛ كما أنهم رفضوا إمكانية أن يكون أي وجه للحياة البشرية جلياً من الناحية الفلسفية. ونحن الغربيين بدورنا أصبحنا متشائمين كلياً تجاه إمكانية تقدم إجمالي في الديمقراطية. هذا التشاؤم العميق ليس عارضاً، فهو قد ولد من الأحداث السياسية الرهيبة حقاً التي جرت في النصف الأول من القرن العشرين:

حربان عالميتان مدمرتان بشكل مخيف، مصير الايديولوجيات التوتاليتارية وتحويل مسار العلم ضد الإنسان تحت شكل الطاقة النووية وتدمير البيئة. إن التجاربَ التي عاشها ضحايا العنف السياسي ـ بدءاً من الذين نجوا من النازية والستالينية وصولاً إلى الذين أُنقذوا من مجازر بول بوت ـ تُنكرُ بالتأكيد أية فكرة للتقدم التاريخي. فنحن في الواقع ننتظر متيقّنين أن يحمل لنا المستقبل أنباء كارثية حول سلامة أمن السياسات الديمقراطية، بحيث إنه يصعب علينا أحياناً أن نتعرَّف إلى الأنباء الحسنة عندما تصلنا.

ومع ذلك فالنبأ السار قد حلّ. إن التطور الأبرز لهذا الربع الأخير من القرن العشرين هو انكشاف الضعف الهائل الملازم للدكتاتوريات العالمية التي تبدو وكأنّها قوية جداً، أكانت دكتاتوريات «يمينية» عسكرية متسلطة، أم «يسارية» شيوعية توتاليتارية. فخلال العقدين الأخيرين انهارت حكومات كثيرة «قوية» من أميركا اللاتينية إلى أوروبا الشرقية ومن الاتحاد السوفياتي إلى الشرق الأوسط وآسيا. حتى ولو أنها لم تفتح الطريق دائماً نحو ديمقراطيات ليبرالية مستقرة، فإن الديمقراطية الليبرالية تبقى التطلع السياسي الوحيد المتماسك الذي يربط مناطق وثقافات مختلفة في جميع أنحاء الكرة الأرضية. فضلاً عن ذلك فقد انتشرت المبادىء الاقتصادية لليبرالية ـ السوق الحرة ـ ونجحت في انتاج مستويات لم يسبق لها مثيل من الازدهار المادي إنْ في البلدان المتطورة صناعياً أو في البلدان التي كانت عند نهاية الحرب العالمية الثانية تشكل جزءاً من العالم الثالث المصاب بالفقر. وقد رافقت الثورة الليبرالية في الفكر الاقتصادي دائماً ـ تارةً قبل وتارةً بعد ـ التطور نحو الحرية السياسية في العالم أجمع.

كل هذه التطورات التي تكررت غالباً مع التاريخ الرهيب للنصف الأول من هذا القرن، في الوقت الذي بدت الأنظمة التوتاليتارية ـ يساراً أم يميناً ـ وكأنها تتقدم، تفرض أن نعالج مجدداً إذا ما كان هناك رابط أكثر عمقاً يجمع فيها بينها، أم أنها مجرد أحداث ناجمة عن الصدفة. يُخيَّل إليّ وأنا أطرح مرة أخرى المشكلة القديمة (هل هناك ما يشبه التاريخ الشمولي للبشرية؟) بأنني أستعيد نقاشاً بدأ في بداية القرن التاسع عشر ولكن جرى التخلي عنه في عصرنا بسبب وحشية الأحداث التي تعرضت لها البشرية منذ ذلك الحين. فبالاستناد إلى أفكار الفلاسفة أمثال: كانط وهيغل، اللذين طرحا هذه المسألة قبلي بكثير، آمل أن تكون الحجج المقدمة هنا قابلة للصمود بحد ذاتها.

هذا المؤلَّف يعرض بشيء من الجرأة ليس فقط **محاولة**، بل **محاولتين** منفصلتين لتحديد مثل هذا «التاريخ الشامل». فبعد أن عرضت في القسم الأول لماذا نحتاج لأن نذكر مجدداً إمكانية هذا التاريخ، سأقترح في القسم الثاني بداية الجواب مع حرصي على استخدام علم الفيزياء الحديث كضابط أو كأوالية لتفسير اتجاه وتماسك التاريخ. فالفيزياء الحديثة تشكل في الواقع نقطة انطلاق ممتازة لأنها النشاط الاجتماعي المهم الوحيد الذي يتوافق الجميع على أنه في الوقت نفسه تراكمي وموجه حتى ولو أن تأثيراته النهائيّة على سعادة الإنسان بقيت مبهمة. إن الغزو التدريجي للطبيعة الذي أصبح ممكناً بفضل تطور المنهج العلمي في القرنين السادس عشر والسابع عشر،

قد نجح في استخلاص بعض القواعد الدقيقة التي لا يحدّدها الإنسان، وإنما تحدّدها الطبيعة وقوانينها.

كان لتطور العلوم الفيزيائية الحديثة أثر متناسق على جميع المجتمعات التي عَرَفَتْها، وذلك لسببين: أولاً، لأن التكنولوجيا تمنح من يمتلكها من البلدان تفوقاً عسكرياً حاسماً؛ ولمّا كانت إمكانيات اندلاع الحرب في النظام العالمي للدول مستمرّةً، فإنّه لا يمكن لأي منها، إذا كانت تحرص على استقلالها، أن تتجاهل الحاجة إلى تحديث دفاعها. والسبب الثاني هو أن العلوم الحديثة للطبيعة توحد أفق إمكانيات الإنتاج الاقتصادي. فالتكنولوجيا تسمح بمراكمة الثروات بلا حدود، وبالتالي بإشباع جدول من الرغبات يتسع على الدوام. وهكذا فإن هذه العملية تضمن تماثل التَجْنيس المتزايد لكل المجتمعات البشرية، مهما كانت أصولها التاريخية ومقتنياتها الثقافية. إن كل البلدان التي تتجه نحو تحديث اقتصادها تتشابه شيئاً فشيئاً: إذ ينبغي عليها أن تتوحد على الصعيد القومي متبعة قواعد الدولة المركزية، وعليها أن تنظم بناء المدن وتستبدل الأشكال التقليدية من التنظيم الاجتماعي (العشائر والطوائف والقبائل العائلية) بتقسيمات عقلانية اقتصادياً مرتكزة على الفعالية الوظيفية، كما عليها في النهاية أن تعمل على تثقيف مواطنيها. لقد وجدت هذه المجتمعات نفسها مترابطة فيما بينها بشكل يتزايد باستمرار، من خلال الأسواق العالمية ومن خلال انتشار ثقافة «استهلاكية» شمولية. فضلاً عن ذلك فإن منطق العلوم الفيزيائية الحديثة عينه قد يبدو أنه يفرض تطوراً عاماً باتجاه الرأسمالية. إن تجربة الاتحاد السوفياتي والصين وغيرهما من البلدان «الاشتراكية» تُبينّ أنه إذا كانت الاقتصاديات المتمركزة بشكل قوي كافيةً للوصول إلى مستوى التصنيع الأوروبي في الخمسينات، فإنها مع الأسف غير مهيّأة لابتكار ما سمي بالاقتصاديات المعقدة «ما بعد الصناعية» التي يلعب فيها الاعلام والتجديد التكنولوجي دوراً أكثر أهمية.

غير أن الأوالية التاريخية الممثلة بالفيزياء الحديثة، إذا كانت تكفي لتفسير جانب مهم من التغير التاريخي والتجنيس المتزايد للمجتمعات المعاصرة، فإنها غير كافية لفهم ظاهرة الديمقراطي. فمما لا شك فيه أن البلدان الأكثر تطوراً في الكرة الأرضية هي أيضاً الديمقراطيات الأكثر نجاحاً. ولكن إذا كانت العلوم الفيزيائية الحديثة تقودنا إلى أبواب «أرض الميعاد» هذه المُتمثلة بالديمقراطية الليبرالية، إلا أنها لا تجعلنا نجتاز هذه الأبواب، لأنه ليس هناك من سبب ضروري إقتصادياً يفرض على تقدم التصنيع أن ينتج الحرية السياسية. وأحياناً ظهرت الديمقراطية المستقرة في مجتمعات من النمط ما قبل الصناعي، وهو ما حدث في الولايات المتحدة عام 1776. وبالمقابل لدينا عدد كبير من الأمثلة التاريخية والمعاصرة عن رأسمالية متقدمة تكنولوجياً تتعايش مع تسلطية سياسية واضحة، كما في اليابان بعد ثورة المايجي (Méiji) وألمانيا في عهد بسمارك إلى التايلاند وسنغافورة في العصر الحالي. فالدول المتسلطة هي قادرة، في حالات كثيرة على بلوغ نسبة من النمو الاقتصادي لا يمكن تحقيقها في المجتمعات الديمقراطية.

إن محاولتنا لإقامة ركيزة لاتجاه التاريخ لم تنجح إذاً سوى جزئياً. فما أسميناه «بمنطق العلوم الفيزيائية الحديثة» هو في الواقع تأويل اقتصادي للتغير التاريخي، ولكن خلافاً للمنطق من النوع

الماركسي، فهو يعود إلى الرأسمالية بدلاً من الاشتراكية كنتيجة نهائية. هذا المنطق بإمكانه أن يفسر الكثير من سمات عالمنا الذي نعيش فيه: لماذا نحن، سكان الديمقراطيات المتطورة عمّال في القطاع الثالث بدلاً من أن نكون فلاحين نقتلع من الأرض بعناءٍ شديد ما يمكننا من العيش؛ لماذا ننتمي إلى نقابات أو تنظيمات مهنية بدل الانتماء إلى عشائر أو قبائل؛ لماذا نخضع لسلطة ماهو أعلى منّا بيروقراطياً بدلاً من الخضوع لرجل الدين؛ لماذا نحسن القراءة ونتكلم لغة قومية مشتركة.

ولكن التأويلات الاقتصادية للتاريخ هي غير كاملة وغير مرضية لأن الإنسان ليس مجرد حيوان اقتصادي. وهي خاصة لا نستطيع حقاً تفسير لماذا نحن «ديمقراطيون» أي مؤيدون لمبدأ السيادة الشعبية وضمان الحقوق الأساسية في ظل حماية تشريع من القوانين. لهذا السبب فإن الكتاب يتجه بعد ذلك، في قسمه الثالث نحو تفسير ثانٍ ومواز للعملية التاريخية، وهو تفسير يحاول أن يطال كُلّية الإنسان وليس فقط الجانب الاقتصادي منه. عند هذه النهاية علينا أن نعود لهيغل وللتفسير غير المادي الذي يقترحه للتاريخ، وهو تفسير يرتكز على ما كان يسميه «الصراع من أجل الاعتراف».

بالنسبة لهيغل، إن للكائنات الإنسانية، شأن الحيوانات، حاجات ورغبات طبيعية لأشياء خارجة عن ذاتها: الغذاء والشراب والمسكن وكل ما يحافظ على الجسد الذاتي. إلّا أنّ الإنسان يختلف جذرياً عن الحيوانات لأنه بالإضافة إلى ذلك يرغب في «رغبة» الناس الآخرين، أي أنه يريد أن يتم «الاعتراف به». وخاصة يريد أن يُعْتَرف به ككائن إنساني، أي كائن مزوّد بكفاءة معينة وبكرامة معينة. هذه الكرامة ترتبط بالدرجة الأولى بإرادته في احتمال تعريض حياته في صراع من أجل الاعتبار فحسب. فالإنسان وحده يستطيع أن يتجاوز غرائزه الحيوانية الخالصة - ومن بينها بشكل رئيسي غريزة البقاء - من أجل الالتزام بمبادىء وأهداف أسمى وأكثر تجريداً. بالنسبة لهيغل إن رغبة الاعتراف هي التي قادت أول خصمين مصارعين إلى السعي المتبادل كي «يعترف» الآخر بطبيعة الكينونة الإنسانية لخصمه مع تعريض حياتهما في صراع مميت. وعندما يؤدي الخوف الطبيعي من الموت بأحد المصارعين للخضوع، فإن علاقة السيد والعبد تولد إذ ذاك. إن أسباب هذه المعركة الدامية في بدايات التاريخ، ليست الغذاء ولا المأوى ولا الأمن - ولكن الهيبة والاعتبار وحسب. ولأن سبب هذه المعركة لا يتحدّد بالبيولوجيا، فإن هيغل يرى فيه بالضبط النور الأول للحرية الإنسانية.

إن رغبة الاعتراف قد تبدو للوهلة الأولى مفهوماً غير مألوفٍ تماماً، ولكنه في الواقع قديم قدم تراث الفلسفة السياسية الغربية وهو يشكل جزءاً لا يتجزأ من الشخصية الإنسانية. كان أفلاطون أول من وصف هذه الرغبة في الجمهورية، عندما أشار إلى أن الكائن الإنساني يتكوّن من ثلاثة مركّبات: جزء راغب وجزء عاقل وجزء يسميه تيموس (thymos) أو روح الحياة. هناك جزء كبير من السلوك الإنساني يمكن تفسيره من خلال اندماج العنصرين الأولين، الرغبة والعقل: فالرغبة تدفع البشر للبحث عن أشياء موجودة خارج ذواتهم بينما العقل والحساب يبيّنان لهم أفضل السبل للحصول عليها. ولكن بالإضافة إلى ذلك يبحث الإنسان عن الاعتراف

بكرامته الذاتية أو بكرامة الشعب أو الأشياء أو المبادىء التي يشحنها بالكرامة. فالنزوع إلى شحن الأنا بقيمة معينة وإلى طلب الاعتراف بهذه القيمة يتوافق مع ما نسميه في اللغة الجارية «احترام الذات». هذا النزوع لاحترام الذات يولد من هذا الجزء في الكائن الذي يسميه أفلاطون **تيموس**. فهو يشبه عند الإنسان نوعاً من الإحساس الفطري بالعدالة. يعتقد الناس بأن لهم قيمة معينة وإذا ما عاملهم الآخرون وكأن قيمتهم أقل من ذلك فإنهم يشعرون بانفعال **الغضب**. وبالمقابل عندما لا يرفع الناس حياتهم إلى مستوى ما يعتبرونه قيمتهم، فإنهم يشعرون **بالخجل**؛ وأخيراً عندما يُقَيَّمون بشكل صحيح يتناسب مع قيمتهم، فإنهم يشعرون **بالإعتزاز**: فرغبة الاعتراف والانفعالات التي ترافقها ـ الغضب والخجل والاعتزاز ـ تشكل جزءاً لا يتجزأ من حياة أية شخصية إنسانية. ويحسب هيغل إنها محركات السيرورة التاريخية بكاملها.

بالنسبة لهيغل، إن الرغبة بأن يُعترف بالإنسان ككائن إنساني مشحون بالكرامة تقود إنسان بداية **التاريخ** إلى صراعات حتى الموت من أجل الاعتبار. ونتيجة هذه المعركة هو انقسام المجتمع الإنساني إلى طبقتين: «الأسياد» الذين لم يترددوا في المخاطرة بحياتهم، و«العبيد» الذين تخلّوا عن المخاطرة بسبب خوفهم الطبيعي من الموت. ومع ذلك فإن هذه العلاقة بين العبد والسيد ـ التي عرفت أشكالاً متنوعة في كل المجتمعات غير القائمة على المساواة والأرستقراطية التي طبعت القسم الأكبر من التاريخ الإنساني ـ قد فشلت في النهاية باشباع رغبة الاعتراف للأسياد وكذلك رغبة الاعتراف للعبيد. لقد كان العبد بالطبع مرفوضاً ككائن إنساني وذلك بمختلف أحواله الممكنة؛ ولكن الاعتراف الذي كان يتمتع به الأسياد كان بدوره غير كافٍ، لأنه لم يكن يُعترف بهم من قبل أقرانهم وإنما فقط من قبل العبيد الذين كانت «إنسانيتهم» غير كاملة أساساً. فعدم الرضى الناجم عن الاعتراف غير الكامل الذي توفره المجتمعات الأرستقراطية يشكل «تناقضاً» من شأنه أن يولّد مراحل **التاريخ** اللاحقة.

كان هيغل يعتقد أن «التناقض» الملازم لعلاقة السيد والعبد قد جرى تجاوزه أخيراً من خلال الثورة الفرنسية (التي نريد أن نضيف إليها الاستقلال الأميركي). هاتان الثورتان الديمقراطيتان قد أَلْغَتَا فعلاً التمييز بين السيد والعبد، وذلك بجعل العبيد القدامى أسياداً لأنفسهم وبإقامة مبادىء السيادة الشعبية وحكم القانون. فالاعتراف غير المتساوي أساساً ما بين الأسياد والعبيد قد استبدل عندئذٍ باعتراف متبادل وشامل، حيث يعترف كل مواطن بكرامة وإنسانية أي مواطن آخر؛ هذه الكرامة تعترف بها الدولة بدورها بفضل الاعتراف ببعض **الحقوق**.

هذا التفسير الهيغلي لمعنى الديمقراطية الليبرالية المعاصرة يختلف إلى حدٍ بعيد عن التفسير الأنكلو ـ ساكسوني الذي استخدم كركيزة نظرية لليبرالية في بلدان مثل انكلترا أو الولايات المتحدة. فإن الطلب المتكبر للاعتراف بحسب تقليد هذه البلدان يجب أن يكون مناطاً بالمصلحة الشخصية المفهومة بشكل جيد ـ التي هي مزيج من الرغبة والعقل وفق التعابير الأفلاطونية ـ وخاصة برغبة بقاء الذات والجسد. كان هوبس ولوك و«الآباء المؤسسون» أمثال جيفرسون وماديسون يعتقدون أن الحقوق أُوجدت كوسائل للمحافظة على دائرة خاصة حيث يستطيع الناس أن يصبحوا أغنياء ويشبعون الجزء الراغب من نفسهم[13]؛ أما هيغل فيعتبر أن الحقوق هي

غايات بحد ذاتها، لأن ما يرضي الكائنات الإنسانية كلياً ليست الرفاهية المادية بقدر ما هو الاعتراف بمقامهم وبكرامتهم. ومع الثورتين الفرنسية والأميركية اعتبر هيغل أن التاريخ قد شارف على نهايته لأن المتبقي الذي حدد السيرورة التاريخية ـ أي «رغبة الاعتراف» ـ قد تحقق في مجتمع يتميز بالاعتراف الشامل والمتبادل. ليس هناك أي تنظيم آخر للمؤسسات الاجتماعية الإنسانية من شأنه أن يرضي هذا المبتغى بشكل أفضل، لذلك لم يعد هناك إمكان بعد اليوم لأي تغير تاريخي نحو تقدم أكبر.

إن رغبة الاعتراف ـ أو التيموس ـ يمكنها أن توفر الحلقة المفقودة بين الاقتصاد والسياسة الليبراليتين التي تنقص التفسير الاقتصادي المتعلّق بالقسم الثاني. فالرغبة والعقل معاً يكفيان لتفسير عملية التصنيع وقسم كبير من الحياة الاقتصادية عامة. ولكنهما لا يستطيعان تفسير الطموح نحو الديمقراطية الليبرالية الذي يولد في نهاية المطاف من التيموس، من ذلك الجانب من النفس الذي يتطلب الاعتراف. فالتغيرات الاجتماعية التي ترافق التصنيع المتطور ـ خاصة التربية الشاملة ـ يبدو أنها أفرجت عن متطلّبات أكيدة للاعتراف لم تكن متوافرة في السابق لدى الناس الفقراء والأقل ثقافة. عندما ارتفع مستوى المعيشة وأصبح السكان أكثر مُواطنيَّة عالمية (Cosmopolites) وأفضل تربية، وعندما حقق المجتمع بوجهٍ عام مساواة أكثر في الحظوظ، بدأ الناس يطالبون ليس فقط بالمزيد من السلطة وإنما بالاعتراف أيضاً بكيانهم. فلو لم يكن الناس أكثر من رغبة وعقل لكانوا قبلوا العيش في دول متسلطة تعتمد اقتصاد السوق شأن ما كانت عليه اسبانيا تحت حكم فرانكو، وكوريا الجنوبية أو البرازيل أيام الكولونيلات. إلاّ أنهم يملكون أيضاً جانباً «تيموسياً» في احترامهم لذواتهم وهذا ما يدفعهم لتفضيل الحكم الديمقراطي الذي يعاملهم كراشدين وليس كأطفال ويعترف باستقلاليتهم كأفراد أحرار. وإذا كانت الشيوعية حالياً قد استبدلت بالديمقراطية الليبرالية فيعود ذلك لكون الناس قد أدركوا أنها لن توفر لهم إلاّ شكلاً غير مكتمل من الاعتراف.

إن فهم أهمية رغبة الاعتراف هذه كمحرك للتاريخ يمكّننا من إعادة تفسير عدد كبير من الظواهر التي تبدو لنا مألوفة مثل الثقافة والدين والعمل والقومية والحرب. والقسم الرابع من هذا الكتاب يقوم بإجراء ذلك ويعكس على المستقبل بعض المسارات المختلفة التي ستكشف عنها رغبة الاعتراف. فالمؤمن المتدين مثلاً يسعى للاعتراف بمعتقداته أو بآلهته الخاصة به، بينما القومي يسعى للاعتراف بمجموعته اللغوية والثقافية أو الإثنية الخاصة. هذان الشكلان من الاعتراف هما أقل عقلانية من الاعتراف الشامل للدولة الليبرالية، لأنهما يستندان إلى التمييز الاعتباطي بين المحرم والمحلّل، أو بين الجماعات الإنسانية. لهذا السبب، فالدين والقومية و«الثقافة» ـ أي مجمل العادات والتقاليد الأخلاقية لشعب معين بالمعنى الواسع ـ قد فسرت تقليدياً على أنها عوائق أمام إقامة المؤسسات الديمقراطية الناجحة وأمام الاقتصاد الحر، اقتصاد السوق.

إلاّ أن الواقع أكثر تعقيداً، لأن نجاح السياسة والاقتصاد الليبراليَيْن يرتكز غالباً على أشكال لا عقلانية من الاعتراف كان من المفترض بالليبرالية تحديداً إزالتها أو تجاوزها. فلكي تمارس الديمقراطية عملها يحتاج المواطنون إلى تنمية اعتزاز لاعقلاني بمؤسساتهم الديمقراطية ذاتها؛

وعليهم أيضاً تنمية ما كان يسميه توكفيل (Tocqueville) «فن التجمّعات» الذي يكمن في التعلق المتكبر بمجموعات صغيرة. هذه المجموعات ترتكز غالباً على الدين أو الطابع الاثني أو على أشكال أخرى من الاعتراف بعيدة جدّاً عن الاعتراف الشمولي الذي ترتكز عليه تحديداً الدولة الليبرالية. والملاحظة نفسها تصلح بالنسبة للاقتصاد الليبرالي. ففي التقليد الاقتصادي الليبرالي الغربي يُفهم العمل تقليدياً كنشاط كريه، يقوم به الإنسان فقط من أجل إشباع رغباته والتخفيف من آلامه. ولكن في بعض الثقافات القائمة على التمجيد القوي للعمل، كما لدى «المقاولين» البروتستانتيين الذين خلقوا الرأسمالية الأوروبية، أو أيضاً لدى النخبة التي حدّثت اليابان بعد حدوث ثورة «الماييجي»، فقد فُهم العمل كوسيلة للاعتراف. وفي الحالة الحاضرة، فإن أخلاقية العمل في العديد من البلدان الآسيوية لا تقوم على الدوافع المادية بقدر ما تقوم على الاعتراف الذي يوفره هذا العمل للجماعات المعنية التي ترتكز عليها هذه المجتمعات. هذه الظاهرة توحي بأن الاقتصاد الليبرالي لا ينجح فقط على قاعدة المبادىء الديمقراطية، ولكنه يتطلب أيضاً أشكالاً لا عقلانية من **التيموس**.

والصراع من أجل الاعتراف يمكّننا أيضاً من معالجة طبيعة السياسة الدولية. فرغبة الاعتراف التي دفعت في الأصل المتصارعين البدائيين إلى معركة حتى الموت من أجل الاعتبار وحده تؤدي منطقياً إلى الامبريالية وإلى الامبراطورية على المستوى العالمي. فالعلاقة بين السيد والعبد على المستوى المنزلي تجد بالطبع مثيلاً لها على مستوى الدول، حيث تبحث الأمم بمجملها عن الاعتراف وتدخل في نزاعات دامية من أجل الهيمنة. فالقومية، الشكل الحديث للاعتراف ـ وأن لم يكن عقلانياً كلياً ـ كانت حاملة هذا الصراع خلال القرون الماضية ومصدراً لأعنف النزاعات في عصرنا. إنه عالم «سياسة القوى» على حد تعبير «الواقعيين» في السياسة الخارجية، أمثال هنري كيسنجر.

ولكن إذا كانت رغبة الاعتراف تدفع إلى الحرب بشكل أساسي، فإنه قد يكون من المنطقي أن تُحْدِث الثورة الليبرالية ـ التي هدّمت العلاقة بين السيد والعبد جاعلة من العبيد القدامى أسياد أنفسهم ـ آثاراً مشابهة على العلاقات بين الدول. فالديمقراطية الليبرالية تستبدل الرغبة اللاعقلانية بأن يكون الإنسان معترفاً به كأعظم من الآخرين، بالرغبة العقلانية في أن يعترف به كمساوٍ لهم. فالعالم المكوَّن إذاً من الديمقراطيات الليبرالية قد لا يعرف فرصاً كثيرة للحروب لأن جميع الأمم فيه تعترف بشكل متبادل بإنسانية بعضها البعض. البداهة التجريبية تشهد في الواقع أنه منذ مئتي سنة لم تتصرف الديمقراطيات الليبرالية تجاه بعضها بشكل امبريالي، حتى ولو كانت قادرة على محاربة الدول غير الديمقراطية أو التي لا تقاسمها قيمها الأساسية. إن القومية حالياً هي في اضطراد في بعض مناطق أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي، حيث مُنِعَتْ الشعوب لفترة طويلة من فرز هويتها القومية؛ حتى في الأمم الأكثر قدماً والأكثر هدوءاً، فإن القومية هي الآن قيد التطور. فمطلب الاعتراف القومي في أوروبا الغربية جرى كبحه وأصبح يتوافق مع الاعتراف الشمولي، مثلما حدث للدين تقريباً منذ ثلاثة أو أربعة قرون.

والقسم الخامس والأخير من هذا الكتاب يطرح مسألة «**نهاية التاريخ**» والمخلوق الذي يولد في

النهاية، أي «الإنسان الأخير». فخلال النقاش الذي تلا مقال **الناشيونال انتيريست**، اعتقد الكثيرون بأن إمكانية نهاية **التاريخ** تدور في الواقع حول السؤال التالي: هل يوجد بشكل ملموس في العالم الراهن بدائل للديمقراطية الليبرالية قابلة للحياة؟ واحتدم الجدل أيضاً حول مسائل أخرى: هل انتهت الشيوعية فعلاً؟ هل بإمكان الدين أو القومية المتطرفة العودة بشكل قوي؟... إلخ. ولكن السؤال الأكثر جدية والأكثر عمقاً يتعلق بصلاح الديمقراطية الليبرالية بحد ذاتها وليس بمعرفة إذا ما كانت ستنجح أم لا في الانتصار على أخصامها الحاليين. لو افترضنا أن الديمقراطية الليبرالية هي حالياً بمنأى عن الأعداء الخارجيين، فهل بإمكاننا التأكيد أن المجتمعات الديمقراطية الناجحة تستطيع أن تبقى كذلك إلى ما لا نهاية؟ أم بالأحرى هل أن الديمقراطية الليبرالية هي فريسة تناقضات داخلية جدّية، تناقضات هي من الخطورة بحيث إنها ستنتهي بهدم النظام السياسي الذي تشكله؟ من المؤكد أن الديمقراطيات المعاصرة تواجه الكثير من المشاكل الحساسة، بدءاً من المخدرات والتشرد والجريمة، وصولاً إلى الأضرار المسبَّبة للبيئة وإلى عبث الاستهلاك. ولكن كما يبدو، فإن المشاكل ليست بلا حل بحسب قاعدة مبادىء الليبرالية. وهي ليست من الخطورة بحيث إنها ستؤدي لا محالة إلى انهيار المجتمع بمجمله كما شهدنا الشيوعية تنهار في نهاية الثمانينات.

لقد أكد الكسندر كوجيف بإلحاح، وهو أحد المفسرين لهيغل في القرن العشرين، أن التاريخ قد انتهى، لأن ما يدعوه «بالدولة الشمولية والمنسجمة» - بالنسبة لنا الديمقراطية الليبرالية - قد حلّت بشكل نهائي مسألة الاعتراف مستبدلة علاقة السيد بالعبد، بالاعتراف الشمولي والمتساوي. فإن ما بحث عنه الإنسان خلال مجرى التاريخ - وما حدد «حقبات التاريخ» السابقة - كان الاعتراف؛ أمّا في العالم الحديث فقد وجده وهو بذلك قد «رضي كلياً». هذا القول قد جرى الإعلان عنه من قبل كوجيف بجدية بالغة، ومن الضروري من جهتنا أن نأخذه بالجدية نفسها. فمن الممكن فعلاً أن نفهم المسألة السياسية خلال آلاف السنين من التاريخ الإنساني كمجهود لحل مشكلة الاعتراف. هذا الاعتراف هو المشكلة المركزية للسياسة لأنه أساس الاستبداد والامبريالية ورغبة السيطرة. غير أنه وإن كان له وجه غامض فلا يمكن استئصاله ببساطة من الحياة السياسية، لأنه في الوقت نفسه الركيزة النفسانية للصفات والفضائل شأن الشجاعة وروح الصالح العام والعدالة. كل المجموعات السياسية يتوجب عليها أن تستند إلى رغبة الاعتراف، مع حماية نفسها من آثاره المدمرة. فلو أن إحدى الحكومات الدستورية وجدت صيغة يجري فيها الاعتراف بالجميع بشكل يتجنّب بروز التسلط، فإنها إذ ذاك تستطيع الاتجاه بشكل خاص نحو الاستقرار ونحو إطالة عمرها بين الأنظمة التي تظهر على الأرض.

ولكن هل الاعتراف الذي يمكن لمواطني الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة بلوغه هو مع ذلك «مرْضٍ كليّاً»؟ إن مستقبل الديمقراطية الليبرالية على الأمد الطويل والبدائل لهذا النظام التي يمكن في يوم من الأيام أن يُكشف عنها، تتعلق بالإجابة على هذا السؤال. في القسم الخامس نحاول إعطاء إجابتين نقديتين، إجابة «يسارية» وأخرى «يمينية». فالإجابة «اليسارية» قد تقول إن الاعتراف الشامل في الديمقراطية الليبرالية هو بالضرورة غير كامل، لأن الرأسمالية تخلق عدم

مساواة اقتصادية وتتطلب تقسيماً للعمل يولد من تلقاء نفسه اعترافاً غير متساوٍ. فمن هذه الزاوية لا يقدم المستوى المطلق للازدهار في أمة معينة أي حلٍ، لأنه سيوجد دائماً مواطنون فقراء نسبياً، وبالتالي لن ينظر إليهم زملاؤهم المواطنون الأكثر رفاهية على أنهم كائنات إنسانية. وباختصار، إن الديمقراطية الليبرالية تستمر بالاعتراف اللامتساوي بين الناس الذين هم متساوون من الناحية المبدئية.

أمّا النقد الثاني للاعتراف الشامل، الأكثر ضرراً بنظري، فإنه يأتي من «اليمين» الذي تأثر عميقاً بالنتائج التي حطت من مستواه التابعة لايديولوجيا المساواة الخاصّة بالثورة الفرنسية. هذا اليمين وجد الناطق باسمه الألمع على الإطلاق مع الفيلسوف فريدريك نيتشه الذي اسْتُبِقَتْ مبادئه في بعض الاتجاهات من قبل المراقب الكبير للمجتمعات الديمقراطية الكسي دو توكفيل. يعتبر نيتشه أن الديمقراطية الحديثة تمثل ليس فقط انعتاق العبيد القدامى، وإنما الانتصار اللامشروط لهؤلاء العبيد أنفسهم وتجسد نوعاً من أخلاقية دنيئة. فالمواطن النموذجي للديمقراطية الليبرالية كان فعلاً هذا «الإنسان الأخير» المعد في مدرسة مؤسسي الليبرالية الحديثة، والذي تخلّى عن الإيمان المتعجرف بقيمته الذاتية العليا مقابل محافظة مريحة على الذات. فالديمقراطية الليبرالية تنتج «أناساً بلا شجاعة»، مكونين كلياً من الرغبة والعقل، ماهرين في إيجاد وسائل جديدة لإرضاء مجموعة من الأهواء الحقيرة بفضل حساب المصلحة الأنانية على أمدٍ طويل. ولكن الإنسان الأخير يخلو كلياً من التيموس أو من رغبة أن يُعترف به أعظم من الآخرين، تلك الرغبة التي بدونها ليس هناك إمكانية لأية جودة أو لأي كمال. فالإنسان الذي يرضى بسعادته ولا يشعر بأي خجل أمام عدم قدرته على الارتفاع فوق أهوائه الرديئة، لا يبقى في النهاية كائناً إنسانياً.

وإذا ما سلكنا خطّ نيتشه لتوصّلنا إلى طرح الأسئلة التالية: أليس الإنسان الذي يرضيه كلياً الاعتراف الشامل والمتساوي ـ وليس أكثر من ذلك ـ هو ما دون الكائن الإنساني الكامل بقليل، لا بل هو موضوع للاحتقار، أي «إنسان أخير» بلا بطولة ولا تطلعات؟ أليس هناك جانب من الشخصية الإنسانية يبحث عمداً عن الصراع والخطر والمخاطرة والجرأة، هذا الجانب ألا يبقى غير راضٍ بشعار «السلام والازدهار» الذي تطرحه الديمقراطية الليبرالية المعاصرة؟ ألا يتعلق رضى بعض الكائنات الإنسانية بالاعتراف اللامتساوي أساساً؟ ورغبة الاعتراف اللامتساوي ألا تشكل في الواقع ركيزة للحياة القابلة للاستمرار، ليس فقط بالنسبة للمجتمعات الأرستقراطية البالية، وإنما أيضاً في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة؟ والاستمرار المستقبلي لهذه الديمقراطيات ألا يتعلق، إلى حدٍ ما، بدرجة سعي مواطنيها لأن يُعترف بهم ليس فقط كمتساوين وإنما فعلاً كمتفوقين على الآخرين؟ ألا يقود خوف البعض من أن يصبحوا «أناساً أخيرين» محتقرين إلى إثبات وجودهم بشكل جديد وغير متوقع، إلى حد أن يصبحوا مجدداً «أناساً أولين» مشابهين للبدائيين المتوحشين الذين ينخرطون في صراعات دموية ـ ولكن هذه المرة بأسلحة حديثة رهيبة؟

هذا الكتاب يحاول طرح هذه الأسئلة. فهي تأتي بشكل طبيعي عندما نتساءل إذا ما كان

هناك حقاً شيءٌ مثل التقدم، وإذا ما كان بالإمكان بناء تاريخ شامل للبشرية مزوّد باتجاه معين وبتماسك معين. لقد شغلتنا التوتاليتاريات اليمينية واليسارية كثيراً إلى حدّ منعتنا من البحث جدياً عن السؤال الأخير المتعلق بالقسم الأكبر من هذا القرن؛ ولكن مع نهاية هذا القرن بالذات، يدعونا هوان (أو ضعف) هذه التوتاليتاريات إلى استعادة هذه المسألة القديمة مرة أخرى أيضاً.

القسم الاول

أسئلة جديدة لمسألة قديمة

- 1 -

تشاؤمنا

إن مفكراً عبقرياً متزناً مثل إيمانويل كانط كان يعتقد جدياً بأن الحرب تخدم أهداف العناية الإلهية. وبعد هيروشيما بدأنا نعلم أن أية حرب هي في أفضل الاحتمالات جحيم ضروري. كما أن لاهوتياً مُتَضَلِّعاً مثل القديس توما الإكويني كان بإمكانه الإقرار جدياً بأن المستبدين كانوا يخدمون غايات العناية الإلهية، لأنه لو لم يكن هناك مستبدون لما كان هناك شهداء. وبعد أوشفيتز (معسكر الاعتقال النازي) أصبح من يستعمل هذه الحجة موضع اتهام بالتجديف [...] بعد هذه الأحداث الشنيعة التي جرت في قلب العالم الحديث المستنير بالذات والمتقدم تقنياً، هل بإمكاننا الاستمرار بالإيمان بإله هو بالضرورة تقدّم، هل باستطاعتنا الاستمرار بالإيمان بإله يُبْدي قوّته على شكل عناية إلهية شديدة الحِرْص؟

[Emile Fackenhreim, God's Presence in History][1]

يمكننا التأكيد دون أن نتعرض كثيراً للخطأ بأن القرن العشرين جعل منّا جميعاً متشائمين في العمق.

إننا كأفراد، نستطيع الاحتفاظ «بتفاؤلنا» فيما يتعلّق بآفاق الصحة والسعادة. هناك مثلاً تقليد ثابت يجعل من الأميركيين شهيرين لكونهم يحتفظون بالأمل المتعلّق بمستقبلهم الشخصي. ولكن عندما نصل إلى مسائل أشمل من ذلك، كمثل ما إذا كان يقع التقدم في ماضي التاريخ، وكذلك في المستقبل، فإن الحكم يصبح مختلفاً تماماً. فالعقول الأكثر اتزاناً والأكثر جدية في هذا القرن لم تجد أي سبب للاعتقاد بأن العالم يتّجه بمجمله نحو ما نعتبره في الغرب مؤسساتٍ سياسيةً لائقة وإنسانية، أي الديمقراطية الليبرالية. لقد استنتج كبار مفكرينا أنه لا يوجد شيء يشبه **التاريخ**، أي ما يشبه نظاماً متماسكاً ورشيداً في ورشة الأحداث الإنسانية الواسعة. لقد علمتنا تجربتنا الذاتية على ما يبدو أن المستقبل يخفي مؤامرات جديدة لا يمكن تصورها أكثر مما يخفي شيئاً آخر، بدءاً من الدكتاتوريات المتعصبة والمذابح الدامية وصولاً إلى جعل الحياة مبتذلة بواسطة الاستهلاك الحديث، لم يسبق لها مثيل تنتظرنا، ابتداءً من الشتاء النووي وانتهاءً بالسخونة العامة للكرة الأرضية.

إن تشاؤم القرن العشرين يتعارض بشكل قوي مع تفاؤل القرون السابقة. وبالرغم من أن أوروبا قد بدأت القرن التاسع عشر بانتفاضات الثورة والحرب المعممة، إلّا أنه على وجه الإجمال كان قرنَ السلام وقرن تزايدٍ في الرفاهية العامة لم يسبق له مثيل. فكان للتفاؤل إذاً سببان أساسيان: السبب الأول يكمن في الاعتقاد بأن العلم الحديث قد يحسِّن الحياة الإنسانية بمحو المرض والفقر. والطبيعة، هذا الخصم القديم للإنسان سوف يجري السيطرة عليها بواسطة التقنية الحديثة بحيث تُضطر إلى خدمة أهداف سعادته. أمّا السبب الثاني فهو أن الحكومات الحرة الديمقراطية سوف تستمرّ في الانتشار في المزيد من البلدان.

إن «روح 1776» وروح الثورة الفرنسية قد تنتصران على المستبدين الطغاة والأوتوقراطيين والكهنة الخرافيين في العالم أجمع، وقد تُستبدل الطاعة العمياء للسلطة بالاستقلال العقلاني بحيث يخضع جميع الناس «الأحرار والمتساوين في الحقوق» لأنفسهم وليس لأسياد معينين. على ضوء هذه الحركة الواسعة نحو الحضارة يمكن تفسير حتى الحروب الدامية، من قبل الفلاسفة، مثل حروب نابليون، بكونها تُفضي إلى التقدم الاجتماعي لأنها تشجع انتشار الحكم الجمهوري. وقد تَصَدَّر عددٌ كبير من النظريات، بعضها جدي وبعضها الآخر أقل جدية، لتفسير كيف أن التاريخ الإنساني كان يشكل كلاً متماسكاً يمكن لتقلباته أن تُفَسر بأنها تؤدي على مرّ السنين إلى تقدم العصر الحديث، في العام 1880 كان باستطاعة المدعو روبيرت ماكنزي أن يكتب ما يلي:

> «إن التاريخ الإنساني هو تسجيل للتقدّم، تسجيل للمعارف التي تتراكم وللحكمة التي تتزايد، وهو تقدم مستمر من الدرجة الدنيا للذكاء والعيش الرغيد نحو الدرجة العليا. وكل جيل ينقل للجيل التالي الكنوز التي ورثها، وغيّرها وأغناها بتجربته الخاصة، والتي جعلها تتعاظم من جراء الانتصارات التي أحرزها هذا الجيل بنفسه... إنّ تنامي رفاهية الإنسان الذي أُنقذ من اختلاسات ونزوات الأمراء هو الآن في عهدة الوصاية الخيِّرة للقوانين الكبرى المناسبة»[2].

في موضوع «التعذيب» كتبت الانسيكلوبيديا البريطانية في طبعتها الشهيرة الحادية عشرة التي صدرت عام 1910 - 1911، أن «مجمل هذا الموضوع لم يعد له سوى أهمية تاريخية، على الأقل فيما يتعلق بأوروبا»[3]، وفي عشية الحرب العالمية الأولى بالذات نشر الصحافي نورمان انجيل (Angell) كتابه تحت عنوان (الوهم الأكبر): The Great Illusion، حيث يعتبر فيه أن حرية التجارة جعلت فكرة التوسع بالأراضي لا قيمة لها، وأن الحرب قد أصبحت لا عقلانية من الناحية الاقتصادية[4].

إن التشاؤم الكبير في عصرنا يرجع جزئياً على الأقل إلى الصدمة القاسية العائدة إلى الخيبة التي لاقتها تلك التوقعات. فالحرب العالمية الأولى قد وضعت موضع الشك ثقة أوروبا القديمة بنفسها وذلك بشكل جذري. إذ انها أطاحت بالنظام السياسي القديم الذي كانت تمثله الأنظمة الملكية النمساوية والألمانية والروسية، ولكن الصدمة الأكثر عمقاً التي أحدثتها كانت أساساً ذات طابع نفساني. فتلك الحرب مثّلت أربع سنوات من المجزرة الوحشية في حرب الخنادق، حيث كان يموت عشرات الآلاف من الأشخاص في اليوم الواحد من أجل بضعة أمتار مربعة من الأراضي المُكتسحة، هذه السنوات الأربع شكلت بحسب كلمات بول فوسيل (Fussell) «تناقضاً رهيباً في

أسطورة التحسن المضطرد التي سيطرت على الوعي العام خلال قرن»، وهدماً قلب تماماً «فكرة التقدم»[5]. لقد سُخِّرت فضائل الإخلاص والعمل المضني والمثابرة والوطنية في خدمة المذبحة المنتظمة والعبثية بحقِّ الناس الآخرين، مما أفقد الثقة بالعالم البرجوازي الذي خلق هذه القيم[6]. وكما يشرح بول، الجندي الشاب بطل رواية (لا جديد في الجبهة الغربية)، «بالنسبة لنا نحن فتيان الثامنة عشرة، كان على [أساتذتنا] أن يشكّلوا الوسطاء والمرشدين نحو عالم النضج، عالم العمل والواجب والثقافة والتقدم ـ نحو المستقبل... ولكن أول ميت رأيناه هَدَمَ هذا الاعتقاد». وهو ينهي بكلام كرره بعد ذلك الشبابُ الأميركيون خلال حرب فيتنام، فيقول: «إن جيلنا قد عانى أكثر من أجيالهم»[7]. إن الفكرة القائلة بأن التقدم الصناعي في أوروبا يمكن أن ينحرف باتجاه حرب لا خلاص فيها ولا معنى أخلاقي لها، هذه الفكرة أدت إلى استنكار مرير لكل المحاولات من أجل إيجاد نماذج أكبر أو دروس في التاريخ. هذا وقد كتب المؤرخ الانكليزي المشهور فيشر (H.A.L. Ficher) عام 1934 ما يلي: «بعض الناس الأكثر حكمة والأكثر ثقافة مني قد ميّزوا في التاريخ مساراً أو وتيرة أو صورة محددة مسبقاً، هذه المطابقات تبقى خفيّةً بنظري: لم أستطع أن أرى إلّا طارئاً آخر كما تلي الموجةُ الموجة الأخرى»[8].

وفي نهاية المطاف لم تكن الحرب العالمية الأولى سوى مقدمة لأشكال جديدة من المؤامرات الخطيرة التي ستظهر بسرعة. إذا كان العلم الحديث قد سمح بصنع أسلحة ذات قوة مدمرة لم يسبق لها مثيل كالرشاش أو كقاذفة القنابل، فإن السياسة الحديثة خلقت شكل دولة ذات سلطة لم يسبق لها مثيل أيضاً، وهي التي دفعت إلى نحت الكلمة الجديدة **التوتاليتارية**. فالدول المنتمية إلى هذا النوع والتي تستند إلى شرطة قوية وفعّالة وتقوم على دعم أحزاب سياسية جماهيرية وايديولوجيات جذرية، تحاول السيطرة على جميع أوجه الحياة الإنسانية، فتنطلق في مشاريع ليست أقلها السيطرة على العالم. فالمذابح التي اقترفتها الأنظمة التوتاليتارية في ألمانيا الهتلرية وروسيا الستالينية لم يسبق لها مثيل في التاريخ الإنساني. ولم تكن ممكنة الحدوث، لأكثر من سبب، إلّا بواسطة الحداثة[9]. لقد عرفنا بالطبع طغاة دمويين قبل القرن العشرين ولكن هتلر وستالين وضعا التقنية والتنظيم السياسي الحديثين في خدمة الشر. في السابق لم يكن بمقدور الطغاة «التقليديين» من الناحية التقنية القيام بأشياء طموحة جداً مثل إبادة فئة بأكملها من الناس كاليهود في أوروبا والكولاك في الاتحاد السوفياتي، ولكن هذا الهدف أصبح تحديداً ممكن التحقيق بفضل التقدم التقني والاجتماعي للقرن السابق. فالحروب التي أشعلتها هذه التوتاليتاريات كانت هي أيضاً من النوع الجديد، إذ تحمل إليها الدمار الشامل للشعوب المدينية وللموارد الاقتصادية، ومن هنا تسميتها «بالحرب الشاملة». والديمقراطيات الليبرالية نفسها اضطرت، من أجل حماية نفسها من هذه المخاطر، أن تلجأ إلى استراتيجيات الرعب العسكري كمثل قصف مدينة دريسدن (في ألمانيا) وهيروشيما، التي كانت استحقّت تسمية المذابح البربرية في العصور السابقة.

إن نظريات التقدم في القرن التاسع عشر كانت تربط مآسي الإنسانية بحالة تأخر النمو الاجتماعي، ولكن، إذا كانت الستالينية قد انفلتت في بلد متأخر نصف أوروبي، عرف على الدوام بحكمه الاستبدادي، فإن المجازر (الهولوكوست) حدثت في بلد عرف الاقتصاد الصناعي

الأكثر تقدماً في أوروبا ولدى شعب يعتبر أكثر الشعوب ثقافة وأفضلها تربية. فإذا كان بالإمكان تنفيذ مثل هذه الأحداث في ألمانيا، لماذا لن تتكرر ثانية في بلدان متقدمة أخرى؟ وإذا لم يكن التطور الاقتصادي والتربوي.والثقافي يؤمن الضمانات ضد ظاهرة مثل النازية فما هو إذاً معنى التقدم التاريخي[10]؟.

إن تجربة القرن العشرين جعلت من ادعاءات التقدم المرتكز على العلم والتكنولوجيا إشكاليات بالغة الأهمية. وإن قدرة العلم والتكنولوجيا على تحسين الحياة الإنسانية تتعلق بشكل وثيق بالتقدم الأخلاقي الموازي عند الإنسان. وبدون هذا التقدم الأخير تتّجه قوة التكنولوجيا بكل بساطة نحو أهداف مدانة، والإنسانية تصبح أسوأ مما كانت عليه سابقاً، «العلم بلا ضمير ليس سوى هدم للنفس». «فالحروب الشاملة» في القرن العشرين ما كانت ممكنة لولا أشكال التقدم الأساسية للثورة الصناعية: الحديد والفولاذ والمحرك والطائرة. ومنذ هيروشيما عاشت الإنسانية في ظل تهديد أرهب أنواع التقدم التكنولوجي، أي تهديد الأسلحة النووية. كما أن النمو الاقتصادي الهائل الذي جعله العلم الحديث ممكناً، له أيضاً جانبه الغامض لأنه عرض البيئة جدياً للخطر في أمكنة متعددة من العالم وزاد من إمكانية وقوع كارثة ايكولوجية على مستوى الكرة الأرضية كلها، وقد سمعنا غالباً التأكيد بأن التكنولوجيات العالمية للإعلام وإمكانية إجراء اتصالات سريعة دون فاصل زمني قد ساعدت في نشر المُثُل الديمقراطية، كما جرى عندما نشرت محطة السي أن أن (CNN) التلفازية عام 1989 وقائع احتلال ساحة تيان آن مين، والثورات في أوروبا الشرقية في أواخر العام نفسه. إلّا أن تقنيات الاتصال بحد ذاتها هي محايدة على صعيد القيم. فالأفكار الرجعية لآية الله الخميني أُدْخِلَتْ إيران قبل العام 1978 بفضل كاسيتات التسجيل التي جعلها التحديث الاقتصادي الذي أجراه الشاه في متناول أكبر عدد من الناس. فلو وُجِدَ التلفاز ووسائل الاتصال المتزامن على المستوى العالمي في الثلاثينات لكانت استخدمت بكثافة من قبل الدعاة النازيين أمثال: ليني ريفنستال (Riefenstahl) وجوزف غوبلز (Goebbels) لنشر ايديولوجيتهم بدل نشر المبادىء الديمقراطية.

هكذا، فقد شكلت أحداث القرن العشرين المصدمة لوحة الخلفية لأزمة فكرية عميقة. إننا لا نستطيع في الواقع التكلم عن التقدم التاريخي.إلّا إذا عرفنا إلى أين تتجه الإنسانية. إن معظم أوروبيي القرن التاسع عشر كانوا يعتقدون أن «التقدم» يعني التقدم نحو الديمقراطية، ولكن بالنسبة للقسم الأكبر من عصرنا لم يتبلور أي توافق حول هذه المسألة. هناك ايديولوجيتان منافستان للديمقراطية الليبرالية ـ الفاشية والشيوعية ـ تقترحان رؤى مختلفة جذرياً للمجتمع المثالي. لقد توصلت شعوب الغرب للتساؤل إذا ما كانت الديمقراطية الليبرالية تشكل حقاً التطلع العام للإنسانية كلها، وإذا ما كانت قناعتهم بذلك صادرة عن مركزية إثنية ضيقة من جانبهم. إن الأوروبيين بعد أن واجهوا العالم غير الأوروبي، كمستعمرين أولاً، ثم كحماة خلال الحرب الباردة، وأخيراً كمتساوين [معه] نظرياً في ظِلِّ عالم الدول الأمم (Etats - nations) ذات السيادة، فقد طرحوا أخيراً على أنفسهم السؤال حول الشمولية الحقيقية لمثلهم. إن جنون التدمير الذاتي والانتحار الذي مارسته الدول الأوروبية خلال الحربين العالميتين كذّب مفهوم التفوق

العقلاني للغرب؛ والتمييز بين «المتحضر» و«البربري» الخاص بأوروبيي القرن التاسع عشر أصبح من الصعب الاحتفاظ به بعد معسكرات الإبادة النازية. فبدلاً من أن يكون هناك تاريخ إنساني واحد موجه باتجاه واحد، يبدو بعد تلك الحقبة أن هناك عدداً من الأهداف يوازي عدد الشعوب أو الحضارات، باعتبار أن الديمقراطية الليبرالية لا تتمتع في ظلّها بأي امتياز كياني خاص.

ولقد كانت إحدى المظاهر الأكثر بداهة لتشاؤم عصرنا، هي الاعتقاد شبه الشامل بوجود بديل توتاليتاري وشيوعي قوي للديمقراطية الليبرالية من النمط الغربي. فعندما كان هنري كيسنجر في السبعينات وزيراً للخارجية حذر مواطنيه بالعبارات التالية: «للمرة الأولى في تاريخنا علينا أن نقبل حقيقة التحدي الشيوعي الذي **لا نهاية له**... علينا أن نتعلم ممارسة سياستنا الخارجية مثلما مارستها الأمم الأخرى، بلا تحايل وبلا مهادنة... **فهذا الوضع لن يزول أبداً**»[11]. بالنسبة لكيسنجر من الطوباوي أن نحاول إصلاح البنى السياسية والاجتماعية الأساسية للقوى المعادية كالاتحاد السوفياتي. فالنضج السياسي كان يعني قبول العالم كما كان وليس كما نرغب بأن يكون، مما حدا بنا إلى التفاوض مع روسيا في ظل حكم بريجنيف. وحتى إذا كان بالمستطاع تخفيف الأزمة بين الشيوعية والديمقراطية إلاّ أنه ينبغي عدم التغافل أبداً عن إمكانية حصول كارثة نووية.

لم تكن آراء كيسنجر مُنعَزِلةً، فمعظم المحترفين والمتخصصين في السياسة الخارجية تقريباً كانوا يعتقدون بديمومة الشيوعية؛ فانهيارها على المستوى العالمي، في نهاية الثمانينات قد فاجأ الجميع تقريباً. إن عدم التنبُّه لهذا الأمر لم يكن مجرد قضية معتقد ايديولوجي يتلاقى مع نظرة «غير عاطفية» للأحداث؛ بل إنه طال معظم الساحة السياسية من اليمين إلى اليسار مروراً بالوسط وشمل الصحفيين والجامعيين والسياسيين الشرقيين والغربيين على السواء[12]. إن أصول هذا التعامي المعمم كانت أكثر عمقاً من مجرد روح التحزّب وهو يقع بالفعل في صلب التشاؤم التاريخي القوي الذي ولد نتيجة أحداث عصرنا.

ومنذ فترة وجيزة، أي في العام 1983، أعلن جان ـ فرانسوا ريفيل (Revel) أن «الديمقراطية قد تبدو رغم كل شيء وكأنها لم تكن سوى حادثٍ عابر في التاريخ، فترة اعتراضية قصيرة تتلاشى تحت أنظارنا...»[13]. فاليمين لم يعتقد بالطبع أبداً بأن الشيوعية قد حصلت على أية درجة من الشرعية بنظر الشعوب التي تخضع لها، وهو كان يرى بوضوح الفشل الاقتصادي اللاحق بالمجتمعات «الاشتراكية». ولكن معظم هذا اليمين كان يعتقد أن «المجتمع الفاشل» مثل الاتحاد السوفياتي قد وجد مع ذلك مفتاح السلطة المطلقة بفضل اكتشاف التوتاليتارية اللينينية القائمة على مجموعة صغيرة من «الدكتاتوريين ـ البيروقراطيين» التي تستطيع الحفاظ على سلطةٍ من التنظيم والتكنولوجيا الحديثين وتحكم شعوباً كبيرة لأمد طويل جداً. فالتوتاليتارية قد نجحت ليس فقط بإخافة الشعوب الخاضعة لها بل أيضاً بإجبارها على اعتماد قيم أسيادها الشيوعيين. كانت هذه إحدى الصفات المميزة التي رسمتها جين كيركباتريك (Kirkpatrick) في مقالها الشهير عام 1979، مابين الأنظمة المستبدة التقليدية اليمينية والتوتاليتاريات الجذرية اليسارية. ففي حين

كانت الأنظمة الأولى «تترك النظم القائمة للثروة والسلطة والكيان» و«تكرم الآلهة التقليدية وتحترم المحرمات التقليدية»، كانت الأنظمة الثانية تعمل على «إحداث التشريعات لمجمل المجتمع» وكانت تخرق إذا اقتضى الأمر «القيم الذاتية والعادات». فالدولة التوتاليتارية خلافاً للدولة المتسلطة «فقط» كانت قادرة على رقابة أسس المجتمع ذاتها، بدقة متناهية بحيث لاتقدم أي سبب للأمل بأن الأنظمة التوتاليتارية الجذرية سوف تتحول من تلقاء نفسها»[14].

إنّ ما كان يدفع إلى هذا الإيمان بدينامية الدول التوتاليتارية هو عدم الثقة العميقة بالديمقراطية. وعدم الثقة هذا كان يظهر عند كيركباتريك من خلال فكرة أن القليل من البلدان غير الديمقراطية في العالم الثالث لا تستطيع التحول إلى الديمقراطية بنجاح - فإمكانية تحول النظام الشيوعي إلى الديمقراطية كانت مستبعدة كلياً -، [ويظهر عدم الثقة كذلك] عند ريفيل من خلال فكرة أن الديمقراطيات المتجذرة في أوروبا وأميركا الشمالية لم يكن لديها القوة ولا القناعة الذاتيتان لحماية أنفسها. فكيركباتريك عندما تعدِّد الشروط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للتحول الديمقراطي الناجح كانت تنتقد الفكرة النموذجية الأميركية القائلة إنه من الممكن إجراء التحول الديمقراطي في جميع الحكومات وفي كل العصور. ففكرة احتمال وجود قطب ديمقراطي في العالم الثالث كانت فخاً ووهماً؛ لأن التجربة علمتنا أن العالم كان منقسماً بين دكتاتوريات يمينية وتوتاليتاريات يسارية. أما ريفيل من جانبه فيجدد بشكل أكثر جذرية الانتقادات التي أجراها توكفيل في الأصل، والتي تقول إن الديمقراطيات تجدُ صعوبات كبرى في اعتمادها سياسات خارجية جدية وإلى أمد طويل[15]. وما يعيق هذه السياسات هو طبيعتها الديمقراطية بالذات، أي تعدد الآراء والشك والنقد الذاتي التي يتميز بها الجدل الديمقراطي. وهكذا، «ففي الحالة الراهنة، هناك أسباب للاستياء قليلة نسبياً، تُشْحَذُ وتُقْلِقُ وتُخَلْخِلُ وتَشُلُّ الديمقراطيات، أكثر وأعمق مما يقوم به الجوع المخيف والفقر المدقع للأنظمة الشيوعية حيث لا يتمتع مواطنوها بالحقوق الفعلية ولا بالوسائل لتقويم الأخطاء التي تجري بحقهم. فالمجتمعات التي يشكل الانتقاد المستمر جزءاً لا يتجزأ منها هي الوحيدة القابلة للحياة، ولكنها أيضاً الأكثر تعرضاً للاهتزاز»[16].

وقد توصل اليسار إلى استنتاجات مشابهة بطريقة مختلفة. فمعظم الآراء «التقدمية» في أوروبا وأميركا لم تعد تؤمن في الثمانينات بأن الشيوعية حسب النمط السوفياتي تُجَسِّد مستقبلهم، كما كان يعتقد الكثيرون منهم حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. ولكن استمر الاعتقاد يساراً بمشروعية الماركسية - اللينينية تجاه الشعوب **الأخرى**، مشروعية كانت تكبر عادة بحسب البعد الجغرافي والثقافي. فإن لم تكن الشيوعية حسب النمط السوفياتي تشكل بالضرورة خياراً واقعياً بالنسبة لشعوب انكلترا أو الولايات المتحدة، فقد اعتبرت كبديل حقيقي بالنسبة للروس بتقاليدهم الأوتوقراطية والرقابة المركزية، كما بالحري بالنسبة للصينيين الذين اتجهوا نحوها بحسب زعمهم لتجاوز إرث السيطرة الأجنبية والتأخر والإذلال. والحجة نفسها تصلح بالنسبة للكوبيين والنيكاراغويين الضحايا القدماء للإمبريالية الأميركية، وبالنسبة للفيتناميين الذين كانت الشيوعية عندهم معتبرة ضمنياً وكأنها تقليد قومي. كثيرون من اليساريين يشاركون في الرأي القائل بأن

النظام الاشتراكي الجذري يكتسب شرعيته من ذاته في العالم الثالث، حتى في غياب الانتخابات الحرة والمعارضة المنظمة، وذلك بالقيام بإصلاحات زراعية وتقديم العناية المجانية ورفع مستوى محو الأمية عند السكان. فليس من المدهش إذاً، وبحسب هذه الأسس، ألّا يكون قد توقّعَ عدمَ استقرار الثورة في الكتلة السوفياتية أو في الصين، إلّا عددٌ قليلٌ جدّاً من اليساريين.

وفي حدود نهاية الحرب الباردة ارتدى الإيمان بشرعية وديمومة الشيوعية أشكالاً متعددة وغريبة. وهناك اختصاصي بارزٌ في الاتحاد السوفياتي قد اعتبر جدياً أن النظام السوفياتي قد حقق تحت حكم بريجنيف ما يسميه «بالتعددية المؤسساتية» وأن «الهيمنة السوفياتية [يبدو] أنها قرّبت الاتحاد السوفياتي من النموذج التعددي للعلم السياسي الأميركي أكثر مما فعلت الولايات المتحدة...»[17]. فقبل غورباتشيف لم يكن المجتمع السوفياتي «جامداً وسلبياً وإنما مشاركاً، بكل ما للكلمة من معنى تقريباً» وبنسبة من المواطنين المشاركين في الحياة السياسية تفوق في الاتحاد السوفياتي نسبة المشاركين في الولايات المتحدة[19]. التحليل نفسه ينطبق على أوروبا الشرقية، حيث أن الكثيرين من الاختصاصيين، وبالرغم من الطابع الجبري ظاهرياً للشيوعية، لم يروا إلّا استقراراً اجتماعياً مدهشاً حقاً. وقد أكد أحد هؤلاء الاختصاصيين عام 1987 قائلاً: «[...] لو أردنا الآن مقارنة [دول أوروبا الشرقية] مع بلدان كثيرة في العالم (مثلاً مع عدد كبير من دول أميركا اللاتينية)، فقد تبدو لنا بالتأكيد أنها نماذج للاستقرار»؛ كما أن الاختصاصي نفسه كان بالتالي ينتقد الصورة التقليدية «للحزب «اللّاشرعي» [...] الذي يُبْقي تحت الضغط شعباً هو بالضرورة معادٍ ومشكك»[19].

كانت بعض هذه الآراء تمثل مجرد إسقاط للماضي القريب في المستقبل، ولكن عدداً كبيراً منها كان يرتكز على حكم يتعلق بشرعية الشيوعية في الشرق. فالقادة الشيوعيون، بالرغم من كل مشاكلهم الحقيقية، قد نجحوا في إقامة «عقد اجتماعي» مع شعوبهم يختصره المثل السوفياتي الساخر على النحو التالي: «يتظاهرون بالدفع لنا ونحن نتظاهر بأننا نعمل». لم يكن لهذه الأنظمة إنتاجية ولا دينامية، بل اشتهرت أنها تحكم مُتمتّعةً بدرجة معينة من الرضى من قبل شعوبها، لكونها توفر لها الأمن والاستقرار[20]. فالاختصاصي في العلوم السياسية صاموئيل هونيتنغتون (Huntington) كتب عام 1968 ما يلي:

«إن للولايات المتحدة وبريطانيا والاتحاد السوفياتي أشكالاً مختلفة من الحكومات، ولكن الحكومة في الأنظمة الثلاثة تحكم. فكل بلد هو مجموعة سياسية مزوّدة بتوافق مهيمن بين السكان حول شرعية النظام السياسي. ففي كل بلد يعتمد المواطنون ورؤساؤهم الرؤية نفسها لمصلحة المجتمع وللتقاليد وللمبادىء التي ترتكز عليها المجموعة السياسية»[21].

لم يكن لهونتينغتون أي ميل خاص مؤيد للشيوعية، ولكنّه كان يعتقد أن وزن البداهة يجبرنا على الاستنتاج أن الشيوعية قد نجحت في كسب درجة معينة من التأييد الشعبي على مرّ السنين.

إن التشاؤم الحالي المتعلق بإمكانية التقدم في التاريخ نشأ من أزمتين متميّزتين ولكنهما متوازيتان: أزمة القرن العشرين السياسية والأزمة الفكرية للعقلانية الغربية. فالأزمة الأولى أهلكت عشرات الملايين من الأشخاص وأجبرت مئات الملايين الآخرين على العيش تحت أشكال

جديدة أكثر قساوة من العبودية؛ أمّا الأزمة الثانية فتركت الديمقراطية الليبرالية دون الموارد الفكرية الضرورية للدفاع عن نفسها. والأزمتان كانتا مرتبطتين ولا يمكن فهمهما بشكل منفصل، فمن جهة، جعل النقص في التوافق الفكري الحروب والثورات في عصرنا أكثر ايديولوجية، وبالتالي أكثر عنفاً مما كان يجب أن تكون عليه: فالثورتان الروسية والصينية والغزوات النازية خلال الحرب العالمية الثانية شهدت العودة بشكل أكثر تضخيماً للوحشية القاسية التي تميزت بها الحروب الدينية في القرن السادس عشر، لأن المسألة لم تكن فقط تتعلق بالأراضي والموارد، وإنما بأنظمة القيم وأنماط حياة شعوب بكاملها. ومن جهة أخرى، فإن عنف هذه النزاعات الذي ولدته الايديولوجيا ونتائجها المرعبة كان لها أثر مدمّر على ثقة الديمقراطيات الليبرالية بأنفسها، حيث إن عزلتها في عالم الأنظمة المتسلطة والتوتاليتارية أدت إلى التشكيك الجدي بشمولية المفاهيم الليبرالية للحق.

غير أنه، بالرغم من أسباب التشاؤم القويّة الذي دفعتنا إليه تجربتنا في النصف الأول من هذا القرن، فإن الأحداث التي حصلت خلال النصف الثاني قد كشفت عن اتجاهات جديدة مختلفة جداً وغير منتظرة. وفي مطلع العَقْدِ الأخير من القرن العشرين، لم يعرف العالم بمجمله كوارث جديدة، وحتى أنه قد تحسّن حول بعض النقاط بالتحديد. والمفاجأة الرئيسية كما أسميناها سابقاً هي الانهيار الكلي غير المنتظر للشيوعية في جميع بلدان العالم تقريباً وذلك ابتداءً من نهاية الثمانينات. هذا التطور وإن كان مدهشاً فإنه لم يؤلّف إلّا جزءاً من سيرورةٍ أوسع تشكّلت منذ الحرب العالمية الثانية. إذ إن الدكتاتوريات المتسلطة على جميع أنواعها، يمينية كانت أم يسارية قد انهارت شيئاً فشيئاً[22]. وفي بعض الحالات أدى الانهيار إلى إقامة ديمقراطيات ليبرالية مستقرة ومزدهرة. وفي حالات أخرى، تلا الأنظمة المتسلطة عدم استقرار سياسي أو تلتها أشكال أخرى من الدكتاتوريات. ومهما كان نصيب الديمقراطيات الناشئة من النجاح، فإن الأنظمة المتسلطة في كل مكان عرفت أزمات قاسية في معظم أرجاء العالم تقريباً، وإذا كان التجديد السياسي الرئيسي في بداية القرن العشرين هو إنشاء الدول التوتاليتارية في المانيا وروسيا، فإن أواخر هذا القرن كشفت بالمقابل عن الضعف المدهش في بنياتها المركزية. هذا الضعف البالغ الكثافة وغير المتوقع يوحي بأن دروس التاريخ المتشائمة التي يُدَّعى أن عصرنا قد فرضها، تحتاج إلى إعادة النظر فيها بشكل جذري جديد.

- 2 -
I ـ ضعف الدول القوية

لم تبدأ أزمة الدول التسلّطيّة الراهنة مع بريستروبكا غورباتشوف أو مع سقوط جدار برلين. لقد بدأت في الواقع قبل سبعة عشر عاماً، مع انهيار سلسلة من الأنظمة المتسلّطة اليمينية في جنوب أوروبا (المتوسّطيّة). ففي العام 1974 طُرِدَ نظام كايتانو (خليفة سالازار) في البرتغال بواسطة انقلاب عسكري. وبعد فترة من عدم الاستقرار وخطر الحرب الأهلية، انتخب الاشتراكي ماريو سواريز رئيساً للوزراء في نيسان (ابريل) 1976، ومنذ ذلك الحين حُكم ذلك البلد ديمقراطياً وسلمياً. وفي العام نفسه أي 1974 طُرِدَ الكولونيلات الذين كانوا يحكمون اليونان منذ العام 1967، تاركين المكان لنظام قسطنطين كرامنليس الشعبي جداً. وفي العام 1975 توفي الجنرال فرانكو في اسبانيا بعد دكتاتورية طويلة فاتحاً بموته الطريق للانتقال إلى الديمقراطية، بعد مدّة سنتين، بشكل سلمي مدهش: ولإكمال الجدول، استلم العسكريون السلطة في تركيا في أيلول (سبتمبر) 1980 لمحاربة الإرهاب الذي اجتاح البلاد، ولكنهم أعادوا السلطة إلى الحكومة المدنية عام 1983. وبعد ذلك راحتْ تجري انتخاباتٌ شبه منتظمة وحرة في هذه البلدان على أساس التعددية الحزبية.

كان انقلاب أوروبا الجنوبية (المتوسّطيّة) في أقل من عشر سنوات مدهشاً. إذ كانت هذه البلدان سابقاً معتبرة شاذة عن أوروبا؛ وكانت محكومة بسبب تقاليدها الدينية والتسلطيّة أن تبقى على هامش التيار الديمقراطي وتطوره في أوروبا الغربية. إلاّ أنّ كلاً منها مع الثمانينات أجرى ـ ما عدا تركيا ـ انتقاله إلى الديمقراطية المستقرة والفعلية، مستقرة إلى حد أنّه يتعذر على سكانها التصوّر أن الوضع كان يمكن أن يكون مختلفاً.

هناك مجموعة أخرى من الانتقالات إلى الديمقراطية تحققت في أميركا اللاتينية خلال الثمانينات. بدأ ذلك عام 1980 بإقامة حكم ديمقراطي منتخب في البيرو، بعد اثنتي عشرة سنة من الأنظمة العسكرية. وقد عجّلت حرب المالوين عام 1982 بسقوط الطغمة العسكرية الحاكمة في الأرجنتين وحلول حكم ألفونسين Alfonsin الذي انتخب ديمقراطياً. ولحقت بلدان أميركية

لاتينية أخرى بالأرجنتين بسرعة إذ أُزيلت الأنظمة العسكرية في كل من الأرغواي والبرازيل عام 1983 وعام 1984. وفي أواخر الثمانينات استبدلت الدكتاتوريات المظلمة لستروسنر Stroessner في البرغواي وبينوشيه في الشيلي بحكومات منتخبة من قبل الشعب، وفي بداية التسعينات سقط الحكم السانديني في نيكاراغوا أمام التحالف الذي قادته فيوليتا شامورو، في الانتخابات الحرة. كانت ثقة الكثيرين من المراقبين بديمومة الديمقراطيات الأميركية الجديدة أقلّ من ثقتهم بالأنظمة الجديدة في أوروبا الجنوبية (المتوسّطيّة). فالديمقراطية في هذه المنطقة من العالم كانت دائماً نظاماً عابراً، ومعظم الأنظمة الجديدة وقعت فريسة لأزمات اقتصادية حادة، تتجلى بشكل فاضح في مشكلة الديون الخارجية. وفضلاً عن ذلك كان على بلدان مثل البيرو وكولومبيا أن تواجه صراعاً داخلياً ضد العصابات والمخدرات. غير أن هذه الديمقراطيات الجديدة برهنت عن مقاومة مدهشة، وكأن تجربتها السابقة مع الدكتاتورية قد لقّحتها ضد العودة السهلة للنظام. وفي الواقع، إذا انطلقنا من الوضع الذي كان قائماً في السبعينات حيث كانت بعض الدول القليلة في أميركا اللاتينية ديمقراطية، لتوصّلنا إلى الوضع الحالي حيث كوبا وسورينام هما فقط البلدان الوحيدان في نصف الكرة الغربي، اللذان لا يسمحان بإجراء انتخابات حرة معقولة.

أمّا آسيا الجنوبية الشرقية فقد عرفت بدورها تطورات مماثلة. في العام 1986 استبدلت دكتاتورية الرئيس ماركوس في الفيليبين بنظام الرئيسة كوراسون أكينو التي حملت إلى السلطة باندفاع شعبي هائل. وفي السنة التالية ترك الجنرال شون السلطة في كوريا الجنوبية وسمح بانتخاب الرئيس رُوْهْ تاي - وو. أمّا النظام السياسي في تايون وإن لم يجرِ إصلاحه بشكل جذري، فقد حرّكت خميرة ديمقراطية فاعلة أعماقَ المجتمع بعد موت شيانغ سينغ كو في كانون الثاني (يناير) 1988. ومع الزوال التدريجي لقسم كبير من الحرس التقليدي للكيومندانغ، دخلت قطاعات أخرى من المجتمع التايواني البرلمان الوطني، من بينهم أشخاص عديدون ولدوا في تايوان. وأخيراً فإن الحكم السلطوي في بورما تزعزع من جراء التيارات السابقة للديمقراطية.

وفي جنوب افريقيا أعلنت الحكومة التي يرأسها فريدريك دو كليرك في شباط (فبراير) 1990 عن إطلاق سراح نلسون مانديلا ورفع الحظر عن المؤتمر القومي الأفريقي والحزب الشيوعي في جنوب افريقيا. وبهذا يكون قد دشّن مرحلةً من المفاوضات المتعلّقة بالانتقال نحو تقاسم السلطة بين السود والبيض، وحتى من المحتمل تشكيل حكومة من الأكثرية السوداء.

وإذا عدنا إلى الوراء، لاحظنا أنه كان من الصعب علينا أن ندرك العمق الحقيقي للأزمات التي اصطدمت بها الدكتاتوريات، وذلك بسبب الاعتقاد الخاطىء بأن الأنظمة السلطوية قادرة على الاستمرار وأن الدول القوية عامة قابلة للحياة طويلاً. الدولة في الديمقراطية الليبرالية هي تحديداً ضعيفة. فالحفاظ على مجال الحقوق الفردية يفترض تحديداً دقيقاً لسلطتها. حاولت الأنظمة المتسلطة اليمينية واليسارية على الدوام استخدام هيمنة الدولة، في مجال المصالح الفردية والسيطرة عليها بشكل دقيق، وذلك لأهداف مختلفة، إما لبناء قوة عسكرية وتطوير نظام اجتماعي على أساس المساواة، وإما لإحداث نمو اقتصادي سريع. فكلّ ما فُقِد في مجال الحرية الفردية يجب أن يُعَوَّض على صعيد المصلحة القومية.

إنّ الضعف الخطير الذي انتهى إلى قلب هـذه الدول القـوية كـان في نهاية التحليـل نقصاً في الشرعية، أي في الواقع أزمة على صعيد الأفكار. فالشرعية ليست العدالة أو الحقّ بمعنى مطلق؛ إنها مفهوم نسبي لا يوجد إلّا في الإدراك الذاتي للشعب. فكل الأنظمة القادرة على القيام بعمـل فعلي ترتكز إلزاميّاً على مبدأ معين من الشرعية[1]. فالدكتاتور الذي يحكم «بالقوة» فقط، كما يقال عادة عن هتلر، لا وجود له: والطاغية يستطيع أن يحكم أولاده والشيوخ، وربّما زوجته إذا كـان جسدياً أقوى منهم، ولكنه من غير المعقول أن يستطيع هكذا، حكمَ أكثر من شخصين أو ثلاثة ـ وبالتأكيد يتعذّر عليه أن يحكم أمة مؤلفة من عدة ملايين من السكان[2]. عندما نقول إن دكتاتوراً مثل هتلر كان يحكم «بالقوة»، فإننا نعني بـذلك أن الـداعمين لهتلر ـ الحزب النازي، الغستـابو والفهرماخت (Wehrmacht) ـ كانوا قادريون أن يخيفوا جسدياً أكبر قسم من السكـان، ولكن ما الذي كان يجعل هؤلاء الناس مخلصين للفوهرر؟ بالتـأكيد ليست قـدرته عـلى ترويعهم جسـدياً: ففي نهاية المطاف، يرتكز هـذا الرابط إلى إيمـانهم بشرعية سلطتـه. ينطبق هـذا الأمر أيضـاً على أفسد رؤساء المافيا أو أكثرهم تواضعاً: فهو لن يتمكن من أن يصبـح زعيماً إنْ لم تقبـل «عائلتـه» لأسباب معينة «شرعيته»، وكما يفسر ذلك سقراط في جمهورية أفلاطون، حتى داخل عصابـة من اللصوص يجب أن يكون هناك مبدأ معين للعدالة يسمح لهم بتقاسم الغنائم. فـالشرعية هي إذاً أساسية حتى بالنسبة لأشدّ الدكتاتوريين ظلماً وأكثرهم دموية.

فالنظام كما يبدو، لا يحتاج لإقامة شرعية سلطته إلى القسم الأكبر من السكـان لكي يستمر في الحياة. والأمثلة المعاصرة متعددة عن دكتاتوريات أقلية، جدّ مكـروهة من قبـل قطاعـات واسعة من شعـوبها، ولكنهـا تنجح في البقـاء في السلطة لعشرات السنين: تلك هي مثـلاً حـالـة بعض الأنـظمـة المهيمنـة في العـالم العـربي. ومن الـطبيعي أن تكـون مختلف الأوليغـارشيـات والـطُغَم العسكرية في أميركا اللاتينية قد حكمت دون دعم الجماهـير الشعبية. فـالنقص في الشرعية بنـظر الشعب لا يُحْدِثُ أزمةَ شرعية بالنسبة للنظام نفسه إلى أن يبدأ بإلحاق الضرر بالنخبة المـرتبطة بـه وخـاصة تلك التي تحتكـر سلطات القمع: الحـزب الحاكم، القـوى المسلحة والشرطـة. فعندمـا نتكلم على أزمة الشرعية في نظام تسلطي، فإننا في الواقع نتحـدث عن أزمة داخـل هذه النخبـة التي لا بد من تماسكها لكي يعمل النظام بشكل فعلي.

يمكن لشرعيـة الدكتـاتور أن يكـون لها أصـول متنـوعـة، بـدءاً من اخـلاص الجيش المحـاط بالعناية، لشخصه، وانتهاءً بالايديولوجيا التي تبرّر حقه بالحكم. فأهم محاولة منتـظمة في عصرنـا لإقامة مبدأ متماسك للشرعية، ذات اتجاه يميني قائمٍ على عدم الديمقراطية وعدم المسـاواة، كانت الفاشية، عقيدة «شمولية» مثل الليـبرالية أو الشيـوعية لأنها تـرفض وجود إنسـانية مشـتركة، كـما ترفض المساواة في الحقوق بين الناس. فالقومية الفاشية المتطرفة تعتـبر أن المصدر الأول للشرعيـة هو العرق أو الأمة، وبالتحديد حق بعض «أعـراق الأسياد» ـ كـالألمان مثـلاً ـ في قيادة الشعـوب الأخرى. وكان يجري إعلاء السلطة وإرادة القوة فوق العقل والمساواة وتعتبران في ذاتها كـألقاب لحكمِ الأمم. فالتأكيـد النازي عـلى التفوق العـرقي للألمـان يجب أن يُبَرهن عليـه بالضرورة من خلال النزاعات مع الثقافات «الدنيا» الأخرى: فالحرب إذاً كانت شرطاً طبيعياً وليس مَرَضِيّاً.

لم تدم الفاشية فترة طويلة لكي تشهد أزمة شرعية داخلية، ولكنها هـزمت بقوة السـلاح. لقد ذهب هتلر وأتباعه المخلصون المتبقون إلى الموت في ملجأهم في بـرلين وهم مؤمنـون حتى اللحظة الأخيرة بصحة العقيدة النازية وبالسلطة الشرعية للفوهرر. لقد تلاشى إغراء الفاشية لاحقـاً بنظر أكثرية الناس على أثر هذه الهزيمة[3]. وكان برّر هتلر المطالبة بشرعيته بالوعد بالسيطرة على العالم: فبـدلاً من ذلك تعـرض الألمان لتـدمير مخيف ولـلاحتلال من قبـل أعراق معتـبرة أدنى منهم. لقد كانت الفاشية مغرية جداً ـ ليس فقط بالنسبة لـلألمان، وإنمـا لكثير من شعـوب الأرض ـ عندمـا كان الأمر يتعلق بالاستعراضات والانتصارات السهلة؛ ولكنها أصبحت أقل جـاذبية عنـدما أدَّت عسكريتها المرتبطة بهـا إلى نهايتها المنـطقية. ويمكنـا القول أن الفـاشية كـانت تعاني من تنـاقض داخلي: فالتركيز على الروح العسكرية وعـلى الحرب قـادها بشكـل حتمي إلى نزاع انتحـاري مع النظام الدولي، لذلك لم تعد تشكل بعد الحرب العالمية الثانية منافساً جدياً للديمقراطية الليبرالية.

بالطبع نستطيع أن نتساءل اليوم عما كـان يمكن أن تكون عليـه الفاشيـة «الشرعية» لـو لم يُهزم هتلر عسكرياً. فالتناقض الداخلي للفاشية يذهب إلى أبعد من الطابع الحتمي لهزيمتها أمام النظام الـدولي، حتى لو خـرج هتلر منتصراً من النـزاع، فإن الفـاشية تكـون قد فقـدت مبرر وجـودها الذاتي، في ظِلّ سلم الامبراطورية الشاملة حيث لن يتمكن «عرق الأسياد» في الأمـة الألمانيـة من إثبات وجوده بالحرب والغزو.

بعد هزيمة هتلر لم يبق كبديل يميني للديمقراطية الليبرالية سوى بضع دكتاتوريات عسكـرية مـا زالت مستمرّة ولكنها في النهاية غـير منتظمـة. فمعظم هـذه الأنظمـة لم يكن يهدف إلى أكـثر من الحفـاظ على النـظام الاجتماعي التقليـدي. إذ ان ضعفها الـرئيسي كـان بـالضبط هـو النقص في ركيزتها الشرعية المقبولة على أمـد طويـل. لم تستطع أيـة دكتاتـورية أن تصـوغ، كما فعـل هتلر، عقيدة متماسكة للأمـة من شأنها أن تـبرر استمرار الحكم السلطوي. لقـد اضطرت كلهـا للقبول بمبدأ الديمقراطية والسيـادة الشعبية، ولـلإدعاء، لأسبـاب مختلفة، أن بلدانها تبـاعاً لم تكن مهيـأة للديمقراطية بسبب تهديدات الشيوعية أو الارهاب، أو بسبب أخطاء النـظام الديمقـراطي السابق الاقتصادية. فكل واحدة من هذه الدكتاتوريات اضطرت لتبرير نفسها إلى اتخاذ طـابع انتقـالي في سبيل العودة إلى الديمقراطية التي كانت، كما تؤكد بانتظام، هدفها الأقصى[4].

إن الضعف النـاجم عن النقص في المصدر المتـماسك للشرعيـة لم يحـدث الانهيـار السريـع أو الحتمي للحكـومات السلطويـة اليمينية. فـالأنظمـة الديمقـراطية في أمـيركا الـلاتينية وفي أوروبـا الجنوبية كانت هي الأخرى تشكو من ضعف خطير فيما يتعلق بقدرتها على معالجة مجمـوعة كـبرى من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية الحادة[5]. هناك قسم قليل منها استـطاع توليـد نمو اقتصـادي سريع، وقسم كبير آخر تعرض لآفة الارهاب. إلاّ أن الافتقار إلى الشرعية أصبح مصدراً جـدياً للضعف بالنسبة للأنظمـة السلطوية اليمينيـة، عندمـا اضطرت هـذه الأخيرة ـ كـما حدث ذلـك بشكـل حتمي تقريبـاً ـ إلى مواجهـة أزمة أو فشـل في هذا المجـال السياسي أو ذاك. فـالأنـظمـة الشرعيـة تملك رأسمالاً من الإرادة الـطيبة والتعـاطف يدفـع إلى الغفران عن أخـطائها عـلى أمد قصير، حتى ولو كانت أخطاء خطيرة؛ فكل خطيئة يمكن التكفير عنها رمزياً بعـزل رئيس الوزراء

أو بتغيير الحكومة. أم في الأنظمة غير الشرعية فالفشل يجدّد ويسرّع في الغالب انقلاب النظام نفسه.

البرتغال يقدم مثلاً جيداً على ذلك، فدكتاتورية الدكتور سالازار وخلفه مارسيللو كايتانو كانت تتمتع باستقرار واضح جعلت بعض المراقبين يصفون الشعب البرتغالي بأنه مصاب «بالسوداوية السلبية، القدرية التي لا تنتهي»[6]. إلّا أن البرتغاليين، مثل الألمان واليابانيين قبلهم، قد برهنوا عن خطأ تحليلات المراقبين الغربيين الذين كانوا يعتبرون أنهم غير مهيّئين للديمقراطية. سقطت دكتاتورية كايتانو في نيسان (ابريل) 1974 عندما انقلب عليها عسكريوها وشكلوا حركة Movémentodas forças armados (M.F.A)[7]. وكان دافعهم المباشر الحرب العبثية التي كان يغوص فيها البرتغال في أفريقيا والتي كانت تبتلع ربع موازنة الدولة وطاقات قسم كبير من الجيش. لم يكن الانتقال إلى الديمقراطية بالأمر السهل لأن حركة الـ (M.F.A) لم تكن مجمعة حول الأفكار الديمقراطية. زد على ذلك أن قسماً كبيراً من الضباط كان متأثراً، بالحزب الشيوعي البرتغالي الذي يتزعمه الغارو كنهال من التيار الستاليني المتصلب، ولكن على عكس ما جرى في الثلاثينات أبدى اليمين والوسط الديمقراطيان مقاومةً غير متوقعة: وبعد فترة من القلاقل والاضطرابات الاجتماعية المهمة، حاز الحزب الاشتراكي المعتدل بقيادة ماريو سواريز أكثرية الأصوات في انتخابات نيسان (ابريل) 1976 ـ وذلك بواسطة دعم عدد مهم من المنظمات الخارجية، بدءاً من المخابرات الألمانية وانتهاءً بالسي آي. إي الأميركية. ولكن هذا الدعم كاد أن يبقى بلا نتيجة لو لم يملك البرتغال مجتمعاً مدنياً مدهشاً في قوته ـ الأحزاب السياسية، النقابات، الكنيسة ـ استطاع أن يعبّيء ويقودالدعم الشعبي الواسع لصالح الديمقراطية. لقد لعبت جاذبية حضارة الاستهلاك في أوروبا الغربية هي الأخرى دورها؛ فحسب ما يقول أحد المراقبين «كان يمكن للعمال [. . .] أن يبرزوا وينشدوا شعارات الثورة الاشتراكية [. . .] ولكنهم كانوا يصرفون أموالهم في شراء الألبسة والحاجيات والسلع الآتية من مجتمع الاستهلاك في أوروبا الغربية، وهم كانوا يتوخون بلوغ مستوى المعيشة هذا أكثر من أي شيء آخر»[8].

والانتقال الاسباني نحو الديمقراطية، في السنة التي تلت سنة «ثورة القرنفل» قد يكون الحالة الأقرب التي تدلّ على فشل الشرعية السلطوية، كان الجنرال فرانكو، على أكثر من صعيد، الممثل الأخير للتيار المحافظ الأوروبي وُفق نمط القرن التاسع عشر الذي يرتكز على التحالف بين العرش والمذبح (الكنيسة) ـ إنه الاتجاه المحافظ نفسه الذي أسقطته الثورة الفرنسية. ولكن عقلية الكاثوليكية الاسبانية كانت تسير نحو تحول قوي منذ الثلاثينات: فالكنيسة بمجملها نحت نحو الليبرالية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني في الستينات، وقد اعتمدت قطاعاتٌ مهمةٌ من الكاثوليكية الاسبانية الديمقراطية المسيحية في أوروبا الغربية. فالكنيسة الاسبانية لم تكتشف فقط ـ جزئياً ـ أن ليس هناك بالضرورة نزاع بين المسيحية والديمقراطية، بل إنها أصبحت أكثر فأكثر مدافعة عن حقوق الإنسان وكانت تنتقد الأوجه الدكتاتورية لنظام فرانكو[9]. هذا الوعي الجديد انعكس في حركة Opus Dei التي شكلها التكنوقراطيون الكاثوليك الذين كان الكثيرون منهم قد دخلوا في أجهزة الإدارة العليا بعد العام 1957 وساهموا بدقة في تحول الاقتصاد الليبرالي الذي تلا تلك الفترة. فعندما مات فرانكو في تشرين الثاني (نوفمبر) 1975 كانت قطاعات مهمة من نظامه مهيأة

للقبول بشرعية سلسلة من «المواثيق» التي طُرِحَت لحل كل المؤسسات الفرانكية المهمة، وتشريع المعارضة التي تشمل الحزب الشيوعي الاسباني، والسماح بإجراء الانتخابات لتكوين جمعية تأسيسية تُكلَّف بإعداد دستور ديمقراطي كلياً. لا شيء من ذلك كان ممكن الحدوث لو لم تكن عناصرُ مهمةٌ من النظام القديم ـ والملك خوان كارلوس على رأسهم ـ مقتنعةً بأن الفرانكية، كانت خطأ تاريخياً في أوروبا التي كانت اسبانيا تشبهها أكثر فأكثر على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي[10]. وقد قام آخر أعضاء الكورتس (Cortes) (مجلس التشريع) الفرانكيين بعمل رائع. إذ صوّتوا في تشرين الثاني (نوفمبر) 1976، وبأكثرية ساحقة، على قانون يعني عملياً انتحارهم، وينصُّ أن المجلس التشريعي القادم سوف يُنْتَخَبُ ديمقراطياً. وكما في البرتغال وفر الشعب الاسباني بمجمله السند الأقصى للديمقراطية وذلك بدعمه مركزاً ديمقراطياً قوياً، بتأييده الكثيف أولاً للانتخابات الديمقراطية أثناء الاستفتاء الذي أُجري في كانون الأول (ديسمبر) 1976، وثانياً بتسليمه السلطة بشكل هادىء لحزب يمين الوسط الذي يتزعمه سواريز، في حزيران (يونيو) 1977[11].

أمّا بالنسبة لعودة اليونان والأرجنتين إلى الديمقراطية على التوالي في العامين 1974 و1983، فلم يُطْرَد العسكريون في البلدين بالفعل من خارج الحكم بالقوة. بل على العكس فإنهم فتحوا الطريق للسلطة المدنية، على أثر الانقسامات التي حدثت في صفوفهم فعكست فقدان الإيمان بحقهم في الحكم. وكان الفشل الخارجي، كما في البرتغال هو السبب المباشر. فالكولونيالات اليونانيون الذين استلموا السلطة عام 1977 لم يبحثوا أبداً عن الشرعية لأسباب أخرى غير الديمقراطية، مدعين أنهم يهيئون الطريق للعودة إلى نظام سياسي «سليم» و«متجدّد»[12]. كان النظام العسكري إذاً هشّاً جداً عندما فضح نفسه بدعم الحركة القبرصية اليونانية التي كانت تناضل لضم الجزيرة إلى اليونان والتي انتهت إلى التسبب باحتلال قسم من الجزيرة من قبل تركيا والتهديد باندلاع حرب شاملة بين البلدين[13]. أما الهدف الرئيسي للطغمة العسكرية التي استلمت السلطة في الأرجنتين بعد طرد الرئيسة ايزابيلا بيرون عام 1976، كان تخليص المجتمع الأرجنتيني من الإرهاب. ولكن تحقيق هذا الهدف من خلال حرب وحشية سحب من الطغمة العسكرية المبرر الرئيسي لوجودها. فكان القرار الذي أعلنته باجتياح المالوين كافياً لإفقادها مصداقيتها كلياً، بعدما تسببت بحرب مع انكلترا لا فائدة منها ولا يمكن للأرجنتين أن تكسبها[14].

وفي حالات أخرى تبين أن الحكومات العسكرية السلطوية غير فعّالة في معالجة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي نزعت الشرعية عن الأنظمة التي سبقتها. وهكذا أعاد العسكريون في البيرو السلطة إلى الحكم المدني عام 1980، بعد أن اصطدموا بتسارع الأزمة الاقتصادية، وبعدما أدركت حكومة الجنرال فرانسيسكو موراليس برموديز أنها لن تستطيع مواجهة سلسلة من الاضرابات والمشاكل الاجتماعية غير القابلة للحل[15]. أما النظام العسكري والبرازيلي فقد عرف في البداية فترة من النمو الاقتصادي الملموس بين 1968 و1973، ولكنه اكتشف، عندما واجه الأزمة العالمية للنفط والانقباض العام الذي نتج عنها، أنه لا يملك أية موهبة خاصة بالنسبة

للاقتصاد. وعندما تخلى الرئيس العسكري الأخير جـواو فيغيريـدو لصالـح رئيس مدني منتخب، تنفس كثيرون من العسكريين الصعداء؛ حتى أن بعضهم شعـر بالخجـل من جرّاء الأخـطاء التي اقترفها. والعسكريون في الأرغواي استلموا السلطة في البداية لمحاربة انتفاضة التوبا ماروس عام 1973 - 1974، إلاّ أن الأرغواي كانت تملك تقليداً ديمقراطياً قوياً نسبياً، وقد يكون هو الذي قـاد العسكـريين عـام 1980 لأخضاع مؤسسـات نظامهم لامتحـان الاستفتاء حيث خسروا وانسحبـوا إرادياً من السـلطة[17].

وفي افريقيا الجنوبية رفض مؤيدو التمييز العنصري، كرئيس الحكومـة السابق فـيرووِرد مثلاً، مبـدأ المسـاواة الشـاملة بـين الإنسـان، وادعـوا وجـود انقسـام وتـراتب طبيعيـين بـين الأعـراق الإنسانية[18]. كان التمييز العنصري محاولة للتنمية الصناعية في افريقيا الجنوبية وذلك بـاستخدام عمـل السود، مـع السعي في الوقت نفسـه إلى كبح واحتـواء حركـة تطوير حيـاة هؤلاء السـود المدينية، الأمر الذي تفرضه عملية التصنيع. إن مثل هذا المجهود في «الهندسـة» الاجتماعيـة كان جدٌّ طموحٍ وسخيفاً كلياً في هدفه النهائيّ: فبين العامين 1916 و1981 اعتقـل تقريبـاً زهاء ثـمانية عشر مليوناً من السود باسم القانون (Pass Law) لكونهم اقترفوا جريمـة إرادة العيش بالقـرب من مكان عملهم.

إن استحالة تحدي قوانين الاقتصاد الحديث أدت حوالى نهاية الثمانينات إلى ثورة في فكر حكام جنوب افريقيا؛ ودوكليرك قد كتب يقول، قبل أن يصبح رئيساً للجمهورية إن «الاقتصاد يتطلب الـوجود الـدائم للملايـين من السود في محيط المـدن [. . .] لا ينفعنا التعـامي عن هذه المسـألـة بشيء»[19]. إن فقـدان شرعية نـظام التمييز العنصري في الـرأي العام عنـد البيض يرجـع إذاً في نهاية التحليل إلى عدم فعاليتـه؛ وهو مـا أدى بأكـثرية البيض إلى قبـول فكرة نـظام جديـد حيث يتقاسمون السلطة مع السود الذين يشكلون الأكثرية عددياً[20].

إننا نلمس، رغم اعترافنا بالفوارق الحقيقية بين جميع هـذه الحالات، ثبـاتاً مـدهشاً لـلانتقال الديمقراطي في أوروبا الجنوبية (المتوسّطيّة) وأميركا اللاتينية وافـريقيا الجنـوبية. إذا استثنينـا نظام سوموزا في نيكاراغوا فإننا لا نجد أية حالة طرد فيها النظام القديم من السلطة بـواسطة انتفـاضة عنيفة أو ثورة[21]. فتغيير النظام يتم بقرار إرادي من بعض أعضاء النـظام القديم ـ عـلى الأقل ـ بالتنازل عن السلطة لصالح حكومة منتخبة ديمقراطياً. هذا الانسحاب الإرادي كانت تسبقه دائماً بعض الأزمات المباشرة، ولكنه أصبح ممكناً في نهاية الأمر من جراء الاعتقاد الذي أصبـح مقبولاً شيئاً فشيئاً والقائل إن الديمقراطية هي المصدر الوحيد الشرعي للسلطة في العالم الحديث، فعندما تتحقق الأهداف المحددة التي وضعتها لنفسها (كإزالة الارهاب وتوطيد النظام الاجتـماعي ووضع حد للفوضى الاقتصادية. . . إلخ) تصبح الأنظمة السلطوية اليمينية في أمـيركا الـلاتينية وأوروبـا غير قادرة على تبرير استمرارهـا في السلطة فتفقد بـذلك ثقتهـا بنفسها. من الصعب قتـل الناس باسم العرش والمذبح إذا كان الملك نفسه لا يرغب أن يكون غير عاهل حامل للّقب فقط في بلد ديمقراطي، أو إذا كانت الكنيسة في الصف الأول للنضال من أجل حقوق الإنسان. إلى حد أننـا نسينا المثل الحكمة الذي يقول «لا أحد يتخلى عن السلطة إرادياً».

بـالطبـع، إن عدداً كبيـراً من هذه الأنـظمـة السلطويـة لم تنقلب إلى الـديمقـراطيـة بـين ليلة وضحاها، لقد كانت ضحايا لعدم كفاءتها أو ضحايا لأخطائها في الحساب. فلا الجنرال بينـوشيه في الشيلي ولا الساندينيون في نيكاراغوا كانوا يتـوقعون خسـارة الانتخابـات التي خضعوا لهـا من تلقاء أنفسهم، ولكن في الواقع إن أكثر الدكتاتوريين تشدداً يعتقد دائماً بوجوب إعطاء نفسه على الأقل صورة ديمقراطية، وذلـك بإجـراء انتخابـات. وفي معظم الحـالات كان يجـري التخلي عن السلطة من قبـل رجال أقـوياء بـالبزّة العسكـرية، لقـاء تجشّم المخاطـر الشخصية الكبـيرة، لأن الدكتاتـوريين السـابقين كـانوا يفقـدون، بعد تخليهم عن السلطة، الحـمايةَ الـرئيسية تجـاه انتقام ضحاياهم.

من غير المفاجىء أن تكون الأنظمة السلطوية اليمينية قد طـردت من السلطة بسببٍ من فكرة الديمقراطية بالذات. إن سلطة معظم الدول القوية اليمينية كانت في نهاية الأمر محدودة نسبيـاً في المجـالين الاقتصـادي والاجتماعي إذا مـا نظر إليهـما بشموليتهـما. فقادتهـا كانـوا يمثلون جماعـات تقليدية راحت تتهمّش تدريجياً في مجتمعها، وكان الجنرال أو الكولونيالات في السلطة مجردين من الأفكار والذكاء، ولكن ماذا جرى بالنسبة للسلطات الشيوعية والتوتاليتارية اليساريـة؟ أولم تعاود تعريف المعنى الحقيقي لتعبير «الـدولة القـوية» وتكتشف صيغـة السلطة التي تستمدّ ديمـومتها من ذاتها؟

- 3 -
ضعف الدول القوية - II
أو
أكل الأنانـاس فوق سطح القمر

هـذه الآن بعض المقتطفات التي كتبها جندي من الدرجة التاسعة في كوييتشيف، مؤخراً في الستينات: «نحن في العام 1981. الشيوعية: الشيوعية هي وفرة الأشياء المادية والثقافية [...] كل وسائل النقد المدينية تُسيّر بواسطة الكهرباء، والمنشآت الملوِّثة أقصيت إلى ما بعد حدود المدينة [...] إننا نذهب إلى القمر ونتنزه وسط كتل من الزهور والأشجار المثمرة...».
في الواقع كم سنة مضت على أكلنا الأناناس على سطح القمر؟ كم نتمنى لو نستطيع أن نأكل يوماً حاجتنا من البندورة هنا على الأرض!

امذراي نويكين (Nouykine): The Bee and the Communist Idela[1]

إن التوتاليتارية مفهوم طوره الغرب بعد الحرب العالمية الثانية لوصف الاتحاد السوفياتي تحت حكم ستالين والمانيا تحت حكم هتلر اللذين كانا نظامين استبداديين مختلفين عن الأنظمة التسلطية في القرن التاسع عشر[2]. فهتلر وستالين عدّلا تعريف الدولة القوية بالجرأة القصوى التي اتّسمت بها أفعالهما الاجتماعية والسياسية. والأنظمة الاستبدادية التقليدية مثل نظام فرانكو في اسبانيا ومختلف الدكتاتوريات العسكرية في أميركا اللاتينية، لم تحاول أبداً هدم «المجتمع المدني» - أي المجال الاجتماعي للمصالح الخاصة - بل سعت فقط إلى مراقبتها. فقد تعايش النظام في معظم الحالات مع مؤسسات مستقلة مثل الكنيسة والنقابات والمنظمات المهنية... إلخ، لقد فشل حزب الكتائب، حزب فرانكو، والحركة البيرونية في الأرجنتين في تطوير نظامين ايديولوجيين ولم يقوما إلا بمحاولات مُتَعثِّرة لتغيير القيم والمواقف الشعبية.

أما الدولة التوتاليتارية فهي على العكس من ذلك ترتكز إلى ايديولوجيا واضحة تعطي مفهوماً شاملاً للحياة الإنسانية. فالتوتاليتارية تعمل على هدم المجتمع المدني بمجمله لتصل إلى الرقابة «التامة» على حياة المواطنين. فمنذ اللحظة التي استأثر فيها البلاشفة بالسلطة عام 1917، هاجمت الدولة السوفياتية بشكل منتظم كل مصادر السلطة التي يحتمل أن تكون منافسة، بما فيها الأحزاب السياسية المعارضة، والصحافة، والنقابات، والمؤسسات الخاصة والكنيسة، بعض هذه المؤسسات كانت لا تزال تحتفظ بأسمائها التقليدية في أواخر الثلاثينات ولكنها كانت صوراً كاريكاتورية عن المؤسسات الحقيقية؛ فالنظام يقودها جميعها ويراقبها كلياً. وما تبقى هو مجتمع

تحـول أعضاؤه إلى «ذرات» دون روابط مـع أية «هيئـة وسيطة»، يخضعـون لحكـومـة ذات سلطة مطلقة.

فالدولة التوتاليتارية كانت تأمل تبـديل الإنســان السوفيـاتي نفسه بتغيـير بنية معتقـداته وقيمـه بالذات من خلال رقابة الصحافـة والتربيـة والدعـاية. وكـانـت هذه الـرقابـة تمتد حتى تصـل إلى علاقات الكائن الإنساني الشخصية الحميمة، أي علاقاته مع عائلته. فالشاب بـافيل مـوروزوف الذي وشى بوالديه عند شرطة ستالين السياسية قُدّم لسنوات عديدة من قبل النظام على أنه نموذج الـولد السـوفياتي، فحسب كلمات ميكـاييل هيللر «إن العـلاقات الإنسـانيـة التي تشكـل نسيـج المجتمع ـ العائلة والدين والذاكرة التاريخية واللغة ـ هي مستهدفة من قبل النظام الجديد، باعتبار أن المجتمع قد تحول بانتظام ومنهجية إلى ذرات، والعلاقات الفردية الحميمة قد استبدلت بغيرها من تلك التي تختارها وتؤيدها الدولة»[3].

إن روايـة كين كيـزي (Ken Kesey) تحليقٌ فـوق عش الكـوكـو (vol au-dessus d'un nid de coucou)، عـام 1962 تعطي صـورة عن تطلعـات التوتـاليتاريـة. فالكتـاب يصف نـزلاء مـأوى للمجانين يعيشون حياة الأطفال المجردة من المعنى تحت الرقابة الطاغية «لممرضـة كبرى». فبطل الرواية ماك مورفي يحاول تحريرهم ويخرق قواعد المأوى ويقود نـزلاءه إلى الحريـة. ولكنه يكتشف خلال العملية تلك أن لا أحـد من النزلاء مُجـبَرٌ على البقـاء هنا رغـماً منه؛ وفي النهـاية إن العـالم الخـارجي يخيفهم جميعاً وهم يبقـون طوع إرادتهم مسجـونين، تـربطهم عـلاقـة من التبعيـة مـع «الممرضة الكبرى» التي توفر لهم الأمان. هذا هو الهدف النهائيّ للتوتاليتارية: ليس فقط حـرمان «الإنسان السوفياتي» الجديد من حريته، وإنما جعله يخاف هذه الحرية بالذات رغبةً بالحصول على الأمن، وجعله يعلن عن طيبة قيوده، حتى في غياب أي إكراه.

كان الكثيرون من المحلّلين يعتقدون بأن فعالية التوتاليتارية السوفياتية تتقوّى من خلال تقاليـد الشعب الروسي التسلّطيّة، السابقة للبلشفية. هذه الرؤية المشتركة مـع أوروبا في القـرن التاسـع عشر عبّر عنها جيداً الرحالة الفرنسي كوستين (Custine) الذي يصف الـروس بأنهم عـرقٌ «معتاد على العبودية، وهو لا يحترم جدياً إلّا الرعب والـطموح»[4]. إن ثقـة الغرب بـاستقرار الشيـوعية السـوفياتيـة ترتكـز إلى الفكرة الـواعية أو الـلاواعية التي تقـول إن الشعب الروسي لم يكن مهتـماً بـالديمقـراطية، أو لم يكن مهيئاً لها. والنـظام السوفيـاتي على أي حـال، لم يُفْرَض عـلى الـروس بواسطة قوة خارجية عام 1917، كما حصل في أوروبا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية. وقد دام ستة أو سبعة عقود منذ الثورة البلشفية، بالرغم من الجوع والانتفاضات والاجتياح. ممّا يؤدي إلى الافـتراض أن النظام قـد كسب درجة معينـة من الشرعية لـدى قطاعـات واسعـة من السكـان، وبالتأكيد لدى النخبة القائدة، مما يعكس ميول هذا المجتمـع الطبيعيـة نحو الأنـظمة التسلّطيـة. وهكـذا، بينما كـان المراقبـون الغربيـون مستعـدين تمـامـاً لتصـديق البـولـونيـين في رغبتهم قلب الشيوعية، فإن الشيء نفسه لم يكن صالحاً بالنسبة للروس. وبعبارات أخرى، كان هؤلاء سعداء مثل نزلاء المأوى ومستقرين هنا دون حواجز ولا روادعٍ، وإنما فقط لمجرّد رغبتهم بالأمن والـنظام والسلطة، وبـدافـع من الاعـتزاز بـالنفس الـذي حضرّ لـه النـظام السـوفيـاتي، مـبرزاً بلدهم

كامبراطورية كبرى تحتل مكانة القوة العظمى. فقد كانت الدولة السوفياتية تبدو بالفعل قوية جداً وخاصة في السباق الستراتيجي العالمي مع الولايات المتحدة.

فالدولة التوتاليتارية لا تبدو فقط قادرة على إطالة عمرها إلى ما لانهاية، بل كان باستطاعتها حتى أن تنتشر عبر العالم كالوباء. وهكذا عندما «صُدِّرت» الشيوعية إلى ألمانيا الشرقية وكوبا وفيتنام أو إلى أثيوبيا، فقد وصلت بتنظيمها الكامل، مع حزبها الطليعي ووزاراتها المركزية وجهازها البوليسي وايديولوجيتها للسيطرة على جميع أوجه الحياة. كانت هذه المؤسسات تبدو فعّالة مهما كانت التقاليد الثقافية والقومية للبلدان المعنية.

فماذا جرى لآلة السلطة هذه التي كانت تتابع تجديد ذاتها وتغذيتها؟ لقد سجّل العام 1989 ـ وهو الذكرى المئوية الثانية للثورة الفرنسية ـ الانهيارَ الحاسمَ للشيوعية كعامل فاعل في التاريخ العالمي.

منذ بداية الثمانينات كانت وتيرة التغيرات في العالم الشيوعي بالغة السرعة ومتواصلة إلى حد أننا كنا نميل أحياناً إلى اعتبار هذه التغيرات وكأنها تشكل جزءاً من الديكور وننسى أهمية ما حدث حقاً. قد يكون من المفيد أن نستعيد المراحل الرئيسية لتلك الحقبة:

● في بداية الثمانينات بدأت إدارة الحزب الشيوعي الصيني السماح لفلاحيها، الذين يشكلون 80% من سكان البلاد، بزراعة وبيع إنتاجهم الزراعي. لقد نُزع في الحقيقة عن الزراعة طابع «المُلكية المشتركة» وبدأت علاقات السوق من النمط الرأسمالي تعود للظهور ليس فقط في الاقتصاد الريفي، وإنما أيضاً في الصناعة المدينية.

● في العام 1986 بدأت الصحافة السوفياتية تنشر مقالات نقدية حول جرائم العهد الستاليني، وهو موضوع لم يجر تناوله منذ إزاحة خروتشوف في بداية الستينات. وبعد ذلك حققت حرية الصحافة تقدماً سريعاً وأخذت المحرمات تسقط الواحد تلو الآخر. في العام 1989 أصبح بإمكان الصحافة أن تهاجم بحرية غورباتشوف وغيره من القادة السياسيين السوفيات، وجرت مظاهرات كبرى عام 1990 وعام 1991 عبر الاتحاد السوفياتي كله مطالبة باستقالة زعيم الكرملين.

● في آذار 1987، جرت انتخابات مجلس ممثلي الشعب ومجلس السوفيات الأعلى اللذين أعيد تنظيمهما كلياً. وجرت انتخابات أخرى على المستوى المحلي، خلال السنتين التاليتين، في كل جمهورية من الجمهوريات الخمس عشرة التي تكوّن الاتحاد السوفياتي. حشد الحزب الشيوعي كل إمكاناته لكسب هذه الانتخابات ولكنه مع ذلك لم ينجح في منع عدد من البرلمانات المحلية من الوقوع تحت رقابة نواب غير شيوعيين.

● في ربيع 1989 احتُلَّت بكين لفترة من قبل آلاف الطلاب الذين كانوا يَدْعُون لإنهاء الفساد ويطالبون بإقامة الديمقراطية في الصين. فقُمِعوا بلا رحمة من قبل الجيش في حزيران (يونيو)، ولكن بعد أن شككوا علنياً وبوضوح بشرعية الحزب الشيوعي الصيني.

● في شباط (فبراير) 1989، انسحب الجيش الأحمر من أفغانستان، فكان التراجع الأول بين سلسلة من التراجعات.

● في بداية 1989، أعلن اصلاحيو الحزب الاشتراكي العُمّالي المجري عن إجراء انتخابات حرة ومتعددة الأحزاب في السنة التالية. وفي نيسان (ابريل) 1989 أدت الطاولة المستديرة للنقاش إلى اتفاقٍ حول تقاسم السلطة بين حزب العمال البولوني ونقابة التضامن. وبالرغم من المحاولات الدَؤوبة للشيوعيين البولونيين فقد حملت الانتخابات إلى السلطة في تموز (يوليو) حكومة مؤلفة بشكل أساسي من أعضاء نقابة التضامن.

● في تموز وآب 1989، بدأ مئات الألوف من الألمان الشرقيين يهربون ويلجأون إلى المانيا الغربية، متسببين بأزمة أدت بسرعة إلى هدم جدار برلين وإلى انهيار الدولة الألمانية الشرقية.

● لقد سرّع انهيار ألمانيا الشرقية بسقوط الأنظمة الشيوعية في تشيكوسلوفاكيا وبلغاريا ورومانيا. في بداية 1991، كل الدول الشيوعية السابقة في أوروبا الشرقية شهدت انتخابات حرة ومتعددة الأحزاب، حتى البانيا والحكومة الشيوعية المحافظة لجمهورية صربيا اليوغوسلافية قد تزعزعتا من خلال مظاهرات معادية للشيوعية. وقد طُرد الشيوعيون من السلطة في كل مكان ما عدا في رومانيا وبلغاريا وصربيا وألبانيا؛ في بلغاريا أُجبرت الحكومة الشيوعية المنتخبة على الاستقالة[5]. وزالت الأسس السياسية لحلف وارسو وبدأت القوات السوفياتية بالانسحاب من أوروبا الشرقية.

● في كانون الثاني (يناير) 1990، ألغيت المادة السادسة من الدستور السوفياتي التي تؤمن للحزب «دور القيادة».

● ومع اندفاعة إلغاء المادة السادسة أنشىء عدد من الأحزاب السياسية غير الشيوعية في الاتحاد السوفياتي التي وصلت إلى السلطة في عدد كبير من الجمهوريات السوفياتية. وكان انتخاب بوريس يلتسين كرئيس لجمهورية روسيا صيف 1990 أمراً مثيراً للدهشة بعد أن ترك الحزب الشيوعي مع عدد كبير من مؤيديه في البرلمان الروسي. وقد بدأت هذه المجموعة نفسها في طرح فكرة إعادة الملكية الخاصة والرجوع إلى اقتصاد السوق.

● كما أعلنت البرلمانات المنتخبة بشكل حر في كل جمهورية من جمهوريات الاتحاد السوفياتي، بما في ذلك جمهوريتي روسيا وأوكرانيا، عن «سيادتها» خلال العام 1990. وقد ذهبت برلمانات دول البلطيق إلى أبعد من ذلك فأعلنت استقلالها الكامل عن الاتحاد السوفياتي في آذار (مارس) 1990. هذا الإعلان لم يؤد إلى قطيعة مباشرة كما توقع ذلك الكثيرون، ولكنه أدى إلى صراعٍ نفوذ في جميع أنحاء روسيا حول الحفاظ على المجموعة الدولية. ونُضيف أن القطيعة قد استوعِبَت الآن واعترفت موسكو بعد المجموعة الدولية بالاستقلال الرسمي لدول البلطيق التي عادت إليها السيادة في أيلول (سبتمبر) 1991.

إن الاختصاصي المتضلع بالقضايا الشيوعية ما كان ليتردد في القول في الثمانينات إن أياً من

هذه الأحداث قد يغدو واقعياً أو حتى محتمل الوقوع خلال العقد القادم. ولكان هذا الرأي ارتكز على واقع أن أي حدث من هذه الأحداث كان بإمكانه أن يدمر عنصراً مركزياً في السلطة الشيوعية ويسدّد بالتالي ضربة مميتة للنظام التوتاليتاري بمجمله. وبالفعل، سقط الستار مع حل الاتحاد السوفياتي السابق وفشل محاولة الانقلاب التي قام بها الشيوعيون المحافظون في آب (أغسطس) 1991. كيف خُيِّبت الآمال القديمة وما هو إذاً سبب الضعف الهائل لهذه الدولة القوية التي انكشفت على هذا النحو منذ البدء بالبريسترويكا؟

إن الضعف الأساسي الذي لم يتنبّه إلى خطورته الحقيقية المراقبون الغربيون كان اقتصادياً. وكان من الصعب كثيراً تحمّل الفشل الاقتصادي في النظام السوفياتي لأن النظام ذاته قد برّر بشكل بارز مطالباته بالشرعية، بقدرته على إعطاء شعبه مستوى مرتفعاً من الحياة المادية، ومن المدهش أن نذكّر الآن أن النمو الاقتصادي كان يعتبر فعلاً كإحدى قوى الاتحاد السوفياتي في مطلع السبعينات، فبين 1928 و1955 ازداد الناتج القومي الخام بنسبة سنوية تتراوح بين 4,4% و6,2%، ثم من جديد وصل إلى نصف النسبة السنوية للولايات المتحدة خلال العقدين 1950 و1960. مما أعطى مصداقية حقيقية لتهديد خروتشوف باللحاق بالولايات المتحدة وتجاوزها[6]. ولكن في أواسط السبعينات انخفضت نسبة النمو هذه إلى الرقم 2% و2,3% سنوياً، وفق تقديرات السي آي إي، بين 1975 و1985. وقد بدا بديهياً أكثر فأكثر أن هذه الأرقام كانت تبالغ كثيراً في تقدير النمو ولا تأخذ بالاعتبار التضخم الخفي. وقدّر بعض الاقتصاديين الاصلاحيين السوفيات فيها بعد أن هذه النسبة كانت تتراوح في الواقع بين 0,6% و1%. وكانت أحياناً تقترب من الصفر[7]. «فالنمو صفر» في الناتج القومي الخام إلى جانب التزايد السنوي في النفقات العسكرية بنسب تتراوح بين 2% و3% حتى بداية الثمانينات، يعني عملياً أن الاقتصاد المدني كان يتراجع بوتيرة لا بأس بها خلال العقد الذي سبق وصول غورباتشوف إلى السلطة[8]. فأي نزيل أقام آنذاك في أحد الفنادق السوفياتية واشترى حاجياته من أحد المخازن السوفياتية، أو سافر إلى الريف حيث يُلاحظ أحقر أنواع الفقر، كان باستطاعته أن يدرك أن الاقتصاد السوفياتي يعاني من مشاكل جدية لا تعكسها أبداً الاحصاءات الرسمية.

أمّا الأسلوب الذي فُسِّرت فيه الأزمة فكان أيضاً مهماً. في أواخر الثمانينات حدثت ثورة فكرية رائعة داخل الهيئات الاقتصادية السوفياتية. فاسْتُبْدِلَ خبراء عهد بريجنيف بعد ثلاث أو أربع سنوات من مجيء غورباتشوف باقتصاديين إصلاحيين أمثال: Abel Aganbégian, Nicolaï Pétrakov, Stanislav Chataline, Oleg Bogomolov, Léonide Abalkine, Grégori Yavlinsky et Nicolaï Chmelev. كل هؤلاء الأشخاص فهموا ـ وإن لم يكن ذلك كافياً في بعض الحالات ـ المبادىء الأساسية للنظرية الاقتصادية الليبرالية، وكانوا مقتنعين أن النظام المركزي للإدارة السوفياتية هو في أصل انحطاط بلدهم اقتصادياً[9].

إلّا أنه قد يكون من الخطأ تفسير المجرى المتتابع للبريسترويكا بتعابير الضرورات الاقتصادية وحسب[10]. يرى غورباتشوف نفسه أن الاتحاد السوفياتي عام 1985 لم يكن واقعاً في أزمة بل في وضع «ما قبل الأزمة». لقد واجهت دول أخرى في الواقع صعوبات اقتصادية أكثر خطورة.

فخلال «الانقباض الكبير» مثلاً انخفض الناتج القومي الخام في الولايات المتحدة إلى الثلث تقريباً، ولكن ذلك لم يؤدِ إلى فقدان الثقة العامة بالنظام الأميركي. لقد جرى الاعتراف أحياناً بضعف الاقتصاد السوفياتي وكان هناك مجموعة كاملة من الإصلاحات التقليدية التي كان بالإمكان تجربتها لإيقاف التدهور[11].

لكي نفهم ضعف الدولة السوفياتية الحقيقي فإن المشكلة الاقتصادية يجب أن توضع في سياق أزمة أكثر اتساعاً، وهي أزمة شرعية النظام بمجمله. فالفشل الاقتصادي لم يكن سوى واحد من أشكال الفشل المتعددة للنظام السوفياتي، إلا أنه لعب دور العامل المساعد في رفض نظام الاعتقاد وعرّى ضعف البنية الملازمة له. في الواقع فشلت التوتاليتارية بشكل رئيسي في السيطرة على الفكر، وتبين أن المواطنين السوفيات قد احتفظوا على الرغم من كل شيء بملكة التفكير من تلقاء أنفسهم. وقد فهم الكثيرون منهم، رغم سنوات من الدعاية الرسمية، أن الحكومة تكذب عليهم، فالشعب كان يكنّ حقداً ثابتاً بسبب المآسي التي عانى منها تحت الحكم الستاليني، لم تنجُ عائلة من فقد أحد أعضائها أو بعض أصدقائها خلال عملية التأميم (Collectivisation) أو «الرعب الكبير» في الثلاثينات، أو خلال الحرب التي كان عبئها شديد الوطأة بسبب أخطاء سياسة ستالين الخارجية. وقد علمنا بعد ذلك أن الضحايا قد لوحقوا بشكل غير عادل وأن النظام السوفياتي لم يعترف أبداً بمسؤولياته الحقيقية عن الكثير من الجرائم الرهيبة. ولقد فهم الشعب أيضاً أن نظاماً طبقياً جديداً قد أقيم في هذا المجتمع الذي كان يزعم أنه تخلص منه، فظهرت «طبقة» من موظفي الحزب أصحاب الامتيازات لا يضاهون بفسادهم أي نبيل أو إقطاعي روسي في النظام السابق، ولكنهم بالتأكيد أكثر خبثاً.

والدليل على ذلك هو استخدام كلمات مثل «التحول الديمقراطي» في روسيا غورباتشوف، وهي كلمات استخدمها هذا الأخير باستمرار لتحديد أهدافه الخاصة. ولينين كان يعتبر بالطبع أن الاتحاد السوفياتي قد حقق شكلاً للديمقراطية من خلال دكتاتورية الحزب، أفضل من الديمقراطيات «الشكلية» في الغرب. ولكن لا أحد حالياً في الاتحاد السوفياتي يستخدم تعبير «التحول الديمقراطي» وهو يعتقد أنه يعني شيئاً آخر غير الديمقراطية على حسب النمط الغربي وليس المركزية اللينينية. وبالطريقة عينها يعني تعبير «الاقتصادي» بالنسبة للسوفياتيين اليوم (كما في «الاعتبارات الاقتصادية» أو «المردود الاقتصادي الأعلى») «الكفاءة العالية» وفق القوانين الرأسمالية للعرض والطلب. كما يؤكِّدُ أكثر من شاب من الشباب السوفيات فاقدي الأمل من جراء تدهور نوعية الحياة في الاتحاد السوفياتي، أنّ رغبته الوحيدة هي العيش في بلد «طبيعي» أي في ديمقراطية ليبرالية لا تشوهها الايديولوجيا الماركسية ـ اللينينية. كان أحد الأصدقاء الروس يقول لي عام 1988 إن لديه صعوبات في دفع أولاده إلى العمل في المنزل لأن «كل فرد يعلم» أن الديمقراطية تعني «أن الإنسان يستطيع عمل ما يشاء».

والأمر الأهم من ذلك؛ هو كون المستائين لا ينتمون فقط إلى فئة ضحايا النظام، بل إلى فئة المستفيدين منه أيضاً. فالكسندر ياكوفليف، عضو المكتب السياسي بين 1986 و1990، ومهندس سياسة العلنية (الغلاسنوست)، وإدوار شيفارنادزه وزير الخارجية الذي حدّد سياسة «الفكر

الجديد»، قد بنيا معظم مستقبلهما داخل جهاز الحزب. فهذان الشخصان، مثل أعضاء الكورتس الفرانكيين أو الجنرالات الأرجنتينيين واليونان الذين تركوا السلطة إرادياً، كانا يعلمان أن المرض متجذّر في قلب النظام السوفياتي، وقد تواجدا في موقع المسؤولية حيث كانا يستطيعان عمل شيء معين. إن جهود الإصلاح في نهاية الثمانينات لم تفرض على الاتحاد السوفياتي من الخارج، بالرغم من أن التنافس مع الولايات المتحدة قد زاد من الحاجة للإصلاح. هذه الجهود نجمت بالأحرى عن أزمة الثقة الداخلية التي طالت قطاعات واسعة من النخبة السوفياتية خلال الجيل السابق.

إن التشكيك بشرعية النظام لم يكن مخططاً مسبقاً ولم يأتِ بين ليلة وضحاها. لقد استخدم غورباتشوف أولاً **الغلاسنوست** و«التحول الديمقراطي» كأدوات لتدعيم موقعه المسيطر، ثم من أجل تعبئة المعارضة الشعبية ضد عناد البيروقراطية الاقتصادية. فهو بعمله هذا لم يكن ينحرف عن التكتيك الذي استعمله خروتشوف في الخمسينات[12]. ولكن هذه الإنجازات الأولى من التحرر السياسي التي كانت رمزية، اتخذت بسرعة كياناً خاصاً بها وأصبحت تغيرات يجري البحث عنها لذاتها. فالدعوة الأولى التي أطلقها غورباتشوف من أجل **الغلاسنوست والبيريسترويكا** قد أثارت فوراً أصداء أكثر من مؤيِّدة لدى عدد كبير من المفكرين الذين لم يكونوا بحاجة للاقتناع بمساوىء النظام. وقد حصل أن استخدمت مجموعة واحدة من المعايير المتماسكة في سبيل الحُكْم على النظام القديم وكشف فشله، ألا وهي معايير الديمقراطية الليبرالية، أي انتاجية اقتصاد السوق وحرية السياسة الديمقراطية[13].

إن الشعب السوفياتي الذي أُذِل من قبل قادته واحتُقر ليس فقط من قبل بقية أوروبا بل أيضاً من قبل مفكريه، لكونه متواطئاً سلبيّاً مع التسلّطية، قد فاجأ العالم كله. فبعد العام 1989 بدأ المجتمع المدني يعيد تكوين نفسه من خلال تشكيل عشرات ألوف الرابطات الجديدة: الأحزاب السياسية والنقابات والمجلات والصحف والنوادي الايكولوجية والجمعيات الأدبية والكنائس والمجموعات القومية... إلخ. فنضج الشعب الروسي السياسي لم يكن يمثل هذه البداهة إلاّ عندما اختار بوريس يلتسين كرئيس أول منتخب بالاقتراع العام، الذي هو أفضل من ديماغوجي شبه فاشي (كالصربي ميلوزفيتش في يوغوسلافيا)، أو حتى من ديمقراطي مائع مثل غورباتشوف. لقد تأكد هذا النضج فيما بعد عندما لبّى الشعب الروسي نداء يلتسين للدفاع عن مؤسساته الديمقراطية الجديدة ضد محاولة الانقلاب المحافظ في آب (اغسطس) 1991. فبرهن الروس شأنَ الأوروبيين الشرقيين قبلهم أنهم لم يكونوا جامدين ولا «متحولين إلى ذرات»، بل مستعدين للدفاع عن كرامتهم وحقوقهم[14].

إن إزالة الطابع الأسطوري بشكل مكثف عن البنية الايديولوجية التي كانت تتحكم بالاتحاد السوفياتي لم يكن بالإمكان إجراؤها في ليلة واحدة، مما يوحي بأن التوتاليتارية كنظام كانت في وضعية الفشل قبل الثمانينات بكثير. في الواقع بإمكاننا إرجاع بداية نهاية النظام إلى الفترة التي تلت موت ستالين عام 1953 عندما توقف هذا النظام بالذات عن استخدام الرعب دون تمييز كأداة للحكم[15]. بعد «التقرير السري» لخروتشوف عام 1956 وإقفال معسكرات العمل

الستالينية، لم يعد النظام يستطيع الاستناد إلى الإكراه فحسب لفرض سياسته بل اضطر للّجوء أكثر فأكثر في غالب الأحيان إلى الإغراء والمواطأة وإلى الإفساد، وذلك لكي يحذو الشعب حذوه ويؤيّده في تحقيق أهدافه. فالتخلي عن الإرهاب المحض كان أمراً لا مفر منه، ففي النظام الستاليني لم يكن باستطاعة أحد من النخبة السياسية ذاتها أن يشعر بالأمان: لا قادة شرطة ستالين، يازوف وبيريا، اللذان أُعدما؛ ولا وزير خارجيته مولوتوف الذي أُرسلت زوجته إلى معسكر العمل (الغولاغ)، ولا خليفته خروتشوف الذي وصف بشكل مثير كيف أن نظرةً سيئةً يرمق بها ستالين أحد أعضاء المكتب السياسي كانت تكفي لجعله يرتجف طيلة حياته، ولا حتى ستالين نفسه الذي كان على الدوام مهووساً بالخشية المرضية من حدوث مؤامرات ضده. لقد أصبح تفكيك نظام الرعب الذي يَفْتُك حتى بمنفّذيه أمراً مفروضاً عندما سمح موت ستالين به.

إن قرار النظام السوفياتي بإيقاف الإعدامات الاعتباطية قد غيّر التوازن بين الدولة والمجتمع لصالح هذا الأخير، مما يعني أن الدولة بعد اليوم لن تعود تراقب كل أوجه الحياة السوفياتية. ولكن لم يعد يكفي مجرّد كسر حاجات الاستهلاك والسوق السوداء والألاعيب السياسية المحلية أو استخدامها. لقد بقي التخويف البوليسي سلاحاً مهماً من بين المجموعة التي تملكها الدولة، ولكنه بقي غالباً في الموقع الخلفي وتوجّب إكماله بأدوات أخرى من السياسة الداخلية، مثل الوعد بزيادة سلع الاستهلاك المتوفرة. فحتى مجيء غورباتشوف كان 20% من الناتج القومي الخام للاتحاد السوفياتي يمرّ عَبرَ شبكات السوق السوداء، خارجاً تماماً عن رقابة التخطيط المركزي.

وكمثل على ضعف رقابة السلطة المركزية هو ازدياد المافيات في جمهوريات الاتحاد السوفياتي غير الروسية خلال الستينات والسبعينات، مثل «مافيا القطن» الرهيبة التي ترعرعت في أوزبكستان تحت إدارة السكرتير الأول للحزب الشيوعي المحلي، رشيدوف. لقد استطاع رشيدوف، محمياً بعلاقاته الشخصية مع الرئيس بريجنيف ومع ابنته غالينا وزوجها تشوربانوف (ضابط في شرطة موسكو)، أن يتربع على رأس أمبراطورية بيروقراطية فاسدة خلال سنوات عديدة. فهذه المجموعة من محظّيي النظام نجحت في تزوير الأموال إلى حسابات مصرفية شخصية وفي إدارة التنظيم المحلي للحزب بعيداً فعلاً عن رقابة موسكو. وهكذا انتشرت مافيات من أنواع مختلفة في مجمل المجتمع السوفياتي في تلك المرحلة، وخاصة في الجمهوريات غير الروسية وكذلك في مُدُنٍ مثل موسكو ولينينغراد.

إن مثل هذا النظام لم يعد من الممكن وصفه بالتوتاليتاري؛ وليس هو نوعاً من الأنظمة التسلّطية على شكل الدكتاتوريات في أمبركا اللاتينية. إن أفضل صفة يمكن إطلاقها على الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية أثناء عهد بريجنيف قد تكون تلك التي استخدمها فكلاف هافيل عندما تكلم عن الأنظمة «ما بعد التوتاليتارية» قائلاً: «على الرغم من كونها لم تعد الأنظمة البوليسية الدامية العائدة إلى ما بين 1930 أو 1940، فإن هذه الدول ما زالت تحيا في ظل الممارسات التوتاليتارية السابقة»[16]. لم تكن التوتاليتارية قوية كفاية لتقتل مثال الديمقراطية في هذه المجتمعات ولكن آثارها أدت إلى شل قدرتها على التحول الديمقراطي فيما بعد.

وقد عرفت التوتاليتارية فشلاً آخر في الصين وفي بلدان أوروبا الشرقية. فسيطرة الحكم المركزي على الاقتصاد الصيني حتى في قمة الفترة «الستالينية» للحزب الشيوعي الصيني لم تكن أبداً بالكمال الذي كانت عليه في الاتحاد السوفياتي: فربع الاقتصاد الوطني على الأقل بقي خارج الخطة المركزية. وعندما أطلق دنغ كسياوبنغ البلاد على طريق الإصلاحات الاقتصادية عام 1978، كان العديد من الصينيين لا يزالون يذكرون بدقة الأسواق والمؤسسات في الخمسينات بحيث أن الأمر لن يكون مفاجئاً فيما لو استطاعوا تحقيق الفائدة من التحرر الاقتصادي في العقد التالي. بالرغم من استمرار الاستناد رسمياً إلى ماو والماركسية ـ اللينينية أعاد دنغ الملكية الخاصة في الأرياف وفتح مجمل البلاد على الاقتصاد الرأسمالي العالمي. لقد شكل إطلاق الاصلاح الاقتصادي الاعتراف الأول والواعي من قبل الإدارة الشيوعية بفشل التخطيط الاشتراكي المركزي.

إن الدولة التوتاليتارية التي تسمح بوجود قطاع خاص متوسع لا تعود «توتاليتارية» بحكم الواقع. فالمجتمع المدني تحت الشكل العفوي للتنظيمات المهنية والمؤسسات والشركات متعددة الأشكال... إلخ، عاد للنشوء بسرعة في الصين في جو من الحرية النسبية التي سادت بين 1978 والتصلب عام 1989. لقد اعتقدت الهيئة الحاكمة في الصين أنها تستطيع تأمين شرعيتها الخاصة باضطلاعها بدور عامل التحديث والاصلاحات في الصين بدلاً من أن تدافع بعناد عن الأرثوذكسية الماركسية.

إلّا أن هذه الشرعية كان الحصول عليها صعباً شأن الحالة السوفياتية. فالتحديث الاقتصادي كان يتطلب انفتاح المجتمع الصيني على الأفكار والتأثيرات الخارجية؛ وهو ينقل السلطة من الدولة إلى المجتمع المدني؛ ويوفر فرص الفساد وغيره من المفاسد الاجتماعية التي يصعب تصحيحها في نظام سياسي قائم على الحزب الواحد؛ ويساهم في خلق نخبة أفضل إعداداً وذات مواطنيّة عالميّة في المدن الكبرى، هذه النخبة تعادل وظيفياً الطبقة الوسطى، إنهم أبناء هذه «الطبقة» الجديدة الذين نظموا تظاهرات ساحة نيان آن مين في نيسان (ابريل) 1989 بمناسبة موت هيوياوبانغ[17]. هؤلاء الطلاب الذين أجرى قسم منهم دروسه في الغرب وتآلف مع الممارسات السياسية خارج الصين لم يرضوا بإصلاحات الحزب الشيوعي العرجاء التي تسمح بحرية اقتصادية كبرى ولكن لا شيء بالنسبة للحرية السياسية.

أشار بعض المحلّلين إلى أن التظاهرات الطلابية في ساحة نيان آن مين ليست تعبيراً عن المطالبة العفوية بالمشاركة السياسية بقدر ما هي انعكاس للصراع على السلطة لوراثة دنغ كسياوبنغ بين زهاوزيانغ ولي بنغ[18]. قد يكون الأمر كذلك: فقد كان زهاو يبدو أقرب إلى المتظاهرين من بقية الطبقة الحاكمة وقد قام بمحاولة يائسة للتخلص من القضية عندما وجّه إليهم نداءً قبل عملية القمع في 4 حزيران (يونيو)[19]. ولكن هذا التلاعب السياسي الآتي من المقامات العليا لم يمنع التظاهرات من أن تكون أيضاً التعبير عن تململ عميق في المجتمع الصيني تجاه النظام السياسي القائم. فضلاً عن ذلك فإن مشاكل الخلافة تشكل النقطة الضعيفة لجميع التوتاليتاريات. ففي غياب الأوالية الدستورية المعترف بها من قبل الجميع بالنسبة لوراثة

السلطة، فإن المتنافسين المحتملين يسعون دائماً إلى لعب ورقة الإصلاحات كوسيلة للتفوق على منافسيهم. ولكن لعب هذه الورقة يطلق بشكل لا يمكن تجنبه قوىً ومواقفَ جديدة في المجتمع تفلت من رقابة المتلاعب.

بعد أحداث 1989، عادت الصين لتكون دولة تسلّطيّة إضافية في الشرق الأقصى. لم تعد لهذه الدولة بعد الآن شرعية داخلية، وذلك في نظر نخبتها بالذات وخاصة لدى الشباب الذين سيتسلّمون في يوم من الأيام مصير البلاد، في الوقت الذي لم يعد تقوده ايديولوجيا متماسكة. والحزب الشيوعي الصيني لم يعد يستطيع أن يُسْتَخْدَم كنموذج لثوريي العالم أجمع، كما كان في عهد ماو خاصة عندما يقارَن بالدول الرأسمالية ذات النمو السريع في المنطقة. وخلال آخر صيف 1989 أيضاً، في الوقت الذي بدأت أزمة اللاجئين في ألمانيا الشرقية، كان العديد من المراقبين الغربيين يعتقد أن الاشتراكية قد تجذّرت في أوروبا الشرقية وأن شعوب هذه البلدان في جو الحرية الجديد سيختارون بديلاً «إنسانياً» يسارياً قد لا يكون الشيوعية، ولا الديمقراطية الرأسمالية. تبين أن هذا الاعتقاد هو مجرد وهم. ففشل التوتاليتارية في أوروبا الشرقية، حيث فرضت المؤسسات الشيوعية بالقوة على شعوب مقاومة، كان أسرع وأكثر جذرية مما حصل في الاتحاد السوفياتي أو في الصين. باستثناء بلغاريا ورومانيا وصربيا لم ترَ شعوب هذه البلدان بديلا آخر غير مؤسسات وممارسات أوروبا الغربية. لا شيء يدفع للدهشة في هذا: فالمجتمع المدني لم يدمر بالكامل، في جميع تلك البلدان على السواء. ففي بولونيا مثلاً لم تطبق الاشتراكية في الزراعة كما في أوكرانيا وروسيا البيضاء القريبتين، كما أن الكنيسة أبقيت مستقلة إلى حدٍ ما. وفضلاً عن جميع الأسباب التي كان يملكها السكان المحليون لمقاومة القيم الشيوعية، فإن قوة القومية المحلية ساهمت في المحافظة على بقاء ذكرى المجتمع السابق حية وسمحت بالتجدد السريع بعد انتفاضات أواخر عام 1989. فعندما أعلن السوفيات بوضوح أنهم لن يتدخلوا لدعم حلفائهم المحليين في أوروبا الشرقية كانت المفاجأة الوحيدة فداحة الانهيار المعنوي الذي تملك بالأجهزة الشيوعية في جميع هذه البلدان إذ لم يُبْدِ أي عنصر من الحرس القديم عن استعداده لخسارة أصبع واحد من أجل الدفاع عن نفسه.

وفي أفريقيا التي تتعدى الصحراء جرى التخلي في أواخر الثمانينات، عن الاشتراكية وتقاليد ما بعد مرحلة الاستعمار الخاصة بالدول القوية ذات الحزب الواحد، وذلك بسبب الانهيار الاقتصادي وتعدد الحروب الأهلية في دول كثيرة. والتجارب الأكثر ضرراً كانت تجارب البلدان الماركسية الأرثوذكسية مثل أثيوبيا وأنغولا والموزامبيق. وقد ظهرت ديمقراطيات هشّة في بوتسوانا وغامبيا والسنغال وجزيرة الموريس وناميبيا؛ وفي الوقت نفسه اضطر القادة المتسلطون في عدد كبير من البلدان الأفريقية الأخرى إلى تقديم وعد على الأقل، بإجراء انتخابات حرة.

ما زالت الصين بالطبع تحت قيادة حكم شيوعي، وكذلك كوبا وكوريا الشمالية والفيتنام وألبانيا وجمهورية صربيا اليوغوسلافية. ولكن حدث انقلاب مهم في الرؤية للشيوعية بعد الانهيار المفاجىء لستة أنظمة شيوعية في أوروبا الشرقية بين تموز (يوليو) وديسمبر (كانون الأول) 1989. فالشيوعية التي كانت تقدم نفسها في السابق على أنها شكل أعلى وأكثر تقدماً في الحضارة من

الديمقراطية الليبرالية، أصبحت بعد اليوم ملازمة بالأحرى لدرجة عالية من التأخر السياسي والاقتصادي. حتى لو استمرت السلطة الشيوعية قائمة في العالم، فإنها قد توقفت عن تقديم فكرة دينامية وجذابة. فالذين لا يزالون يدعون أنفسهم «شيوعيين» أصبحوا اليوم يخوضون معارك المؤخّرة للمحافظة على شيء معين من سلطتهم السابقة ومن مواقعهم السابقة. فالشيوعيون حالياً يواجهون وضعاً غير مريح إذ عليهم أن يدافعوا عن نظام اجتماعي بالٍ ورجعي، جرى تجاوزه منذ زمن طويل، شأن الملكيين المتأخرين الذين نجحوا بالاستمرار في الحياة في القرن العشرين. فالتهديد الايديولوجي الذي كانوا يُثقلون به كاهل الديمقراطية الليبرالية قد انتهى، وأدّى انسحاب الجيش الأحمر من مواقعه في أوروبا الشرقية إلى التخفيف كثيراً من التهديد العسكري.

ومع ذلك، بينما الأفكار الديمقراطية تدفع إلى التشكيك بشرعية الأنظمة الشيوعية في العالم أجمع، فإن الديمقراطية ذاتها قد وجدت صعوبات جمّة في التوطد. فالتظاهرات الطلابية في الصين قُمعت من قبل الجيش والحزب، وأُلغيت معها بعض الإصلاحات الاقتصادية الأولى التي أجراها دنغ. أمّا مستقبل الديمقراطية في جمهوريات الاتحاد السوفياتي الخمس عشرة فهو لا يزال بعيداً عن التحقق. بلغاريا ورومانيا عرفتا اضطرابات سياسية مستمرة منذ أن طُرد قادتهما الشيوعيون السابقون من مناصبهم. فالدولة اليوغوسلافية، هي على وشك التفكك والحرب الأهلية لا تزال حامية الوطيس فيها. يبدو أن بلغاريا وتشكيوسلوفاكيا وبولونيا وألمانيا الشرقية (هذه الأخيرة بفضل وحدتها مع جارتها الغربية) قد نجحت في الانتقال إلى الديمقراطية المستقرة وإلى اقتصاد السوق خلال العقد الحالي، حتى ولو كانت المشاكل الاقتصادية التي عليها أن تواجهها هي أكثر أهمية مما كان متوقعاً.

وقد اعترض البعض معتبراً أن موت الشيوعية قد استبدل حالياً بقومية غير متسامحة وعدوانية. قد يكون من السابق لأوانه الاحتفال بنهاية الدولة القوية، لأن التوتاليتارية الشيوعية التي لم تنجح في الاستمرار يمكن أن تُستبدل بكل بساطة بالقومية التسلّطية، وحتى أحياناً بفاشية من النوع الروسي أو الصربي. فهذا الجزء من العالم لن يكون أبداً مسالماً أو ديمقراطياً في المستقبل القريب ويمكن أن يصبح في النهاية مساوياً للاتحاد السوفياتي السابق، في خطره على الديمقراطيات الغربية القائمة.

ومع ذلك علينا ألّا نعجب إذا لم تنتقل جميع البلدان الشيوعية السابقة بسرعة وهدوء إلى الديمقراطية المستقرة؛ إنه لمن المدهش حقاً أن يتمّ ذلك الانتقال على هذا النحو. يجب أن تُرفع عوائق كبرى قبل أن يحدث ذلك. فعلى سبيل المثل لم يكن الاتحاد السوفياتي السابق قادراً على التحول الديمقراطي: فلكي يُعتبر الاتحاد السوفياتي الحر إلى حد ما ديمقراطية حقيقية يجب أن يتجزأ فوراً إلى مجموعة من الدول الصغيرة وفق المعايير الاثنية والقومية. إلّا أن ذلك لا يعني أن بعض أجزاء الاتحاد السوفياتي، إذا أُخذت على حدة (كروسيا الفيدرالية مثلاً) لا تستطيع التحول إلى الديمقراطية؛ ولكن يجب أن تَسْبُق الديمقراطية عمليةُ قاسية من الانفصال القومي التي لن تتمكن من التحقق بسرعة أو بدون إراقة دماء. لقد بدأ ذلك بإعادة التفاوض حول معاهدة

للاتحاد بين تسع من الجمهوريات الخمس عشرة وقد تسارع هـذا التفاوض بعـد فشل الانقـلاب المحافظ الذي جرى في آب (أغسطس) 1991.

فضلاً عن ذلك لا يوجد أي تناقض ضمني بين الديمقراطية ـ على الأقـل ـ والقومية الجديـدة التي تستيقظ. إذا كانت إقامة الديمقراطية في أوزبكستان أو طادجيكستان غير متوقعة على بعد أمدٍ قصير، فليس هناك من سبب للاعتقاد أن ليتوانيا أو أستونيا ستكونان أقل ليبرالية من السويـد أو فنلندا ما دامتا قد حصلتا الآن على الاستقلال. كما أنه من المحتمل أن تكون القوميـات الجديـدة التي تتفجّر، ذات ميول توسعية أو عدوانية. لقد كان أحد التطورات الرائعة في نهايـة الثمانينـات وبداية التسعينات نشوء التيار الرئيسي للقومية الروسية واتجـاهه نحـو مفهوم «روسيـا الصغرى»، بالطبع ليس فقط في فكر الليبراليين أمثال بوريس يلتسين وإنما أيضاً عند القوميين المحافظين مثـل ادوار فولودين وفيكتور استافييف (V. Astafiev و E. Volodine).

علينـا أن نكون حـذرين في تمييـز شروط الانتقـال عن الشروط الـدائمـة. يمكننـا أن نتـوقّـع استبدال الماركسيين ـ اللينينيين في بعض أجزاء الاتحاد السوفياتي وفي أوروبا الشرقية بدكتاتـوريين وقـوميين وكـولونيـالات؛ حتى الشيوعيـون يمكنهم العودة إلى مـراكـزهم في بعض المنـاطق. لكن التسلّطيـة التي يمثلونها تبقى مـركـزة في منـاطق معينـة ولن تصبـح منهجيـة عـامـة. فهم مثـل الدكتاتوريين العسكريين في أميركا اللاتينية، سيكون عليهم في النهايـة أن يواجهـوا واقع أنـه لن يكـون لهم إلى أمد طـويل أي مصـدر للشرعية ولن يملكـوا أية صيغـة سحـريـة لحـل المشـاكـل الاقتصادية والسياسية التي ستواجههم. فالايديولوجيا الوحيدة التي تتمتع بشرعية واسعـة في ذلك الجزء من العالم تبقى الـديمقراطيـة الليبراليـة. إن قسماً كبيـراً من سكان هـذه المناطق لن يعـرف الانتقال إلى الديمقراطية مع الجيل الحالي، ولكنه قد يتمكن من إدراكها مع الجيل التالي. وانتقال أوروبا الغربية إلى الديمقراطية الليبرالية كـان هو أيضـاً طويـلاً وصعباً، ولكن ذلـك لم يمنع بلدان هذه المنطقة من العالم من إتمام مسيرتها.

إن التـوتاليتـارية الشيـوعية كـان من المفترض أن تكـون صيغة لإيقـاف العمليـات الـطبيعيـة والعضوية للتطور الاجتماعي واستبدالها بسلسلة من الثورات المفروضة من فوق: تدمير الـطبقات الاجتـماعية القـديمة، التصنيـع السريع وإحـداث التحول للملكيـة المشتركـة في الـزراعـة. هـذا النموذج من الهندسة الاجتماعية على نطاق واسع من شأنه أن يضع مجمل المجتمعات الشيوعية في منأى عن المجتمعات غير التوتـاليتاريـة، لأن التغير الاجتـماعي مصدره الـدولة وليس المجتمـع. فـالقواعـد الطبيعيـة للتحديث الاقتصـادي والسيـاسي، المعتـبرة فـرضيـاً أنها شمـوليـة من قبـل اختصاصيي العلوم الاجتماعية، قد عُلِّقت[20]. والعمليات الإصلاحية خلال الثمانينات في الصين والاتحاد السوفياتي، حتى وإن لم تحقق الهدف المطلوب على أمد قصير، قد كشفت شيئاً مهـمّاً جداً حول التطور الاجتماعي للبشرية: إذ بينما نجحت التوتاليتارية بهدم المؤسسـات المرئيـة لمجتمعات ما قبل الثورية في الصين وروسيا، إلّا أنها لم تكن فعّالة أبداً في تطلعاتها لخلق «إنسان جديد» من النمط المـاوي أو السوفيـاتي. إن النخبة التي بـرزت في البلدين إن في عصر بـريجنيف أو في عصر ماو كانت تشبه مثيلتها الغربية ـ عـلى مستوى مشـابه من التـطور الاقتصادي ـ أكـثر مما تشبـه أية

نخبة سبقتها. إن النخبة الأكثر تقدماً كانت قادرة على استحسان ثقافة الاستهلاك المشتركة بين أوروبا الغربية وأميركا واليابان، كونها لا تستطيع أن تتبناها كلياً، كما كانت قادرة على استحسان عدد كبير من أفكارها السياسية. إن سكان الاتحاد السوفياتي وجمهورية الصين الشعبية مع احتفاظهم بسمات عديدةً لاحقة للتوتاليتارية (بحسب التعبير الرائع لفاكلاف هافيل) لم يظهروا كأطفال متجولين إلى ذرات تابعة ومتعلقة بالسلطة التي تصورتها أو أسقطتها النظريات الغربية القديمة؛ فهؤلاء السكان برهنوا على العكس أنهم راشدون يستطيعون تمييز الصحيح عن الخاطىء والحقيقة عن الكذب، وأنهم شأن الراشدين الآخرين في العصور السابقة للبشرية يبحثون عن الاعتراف بطابعهم الراشد الخاص وباستقلاليتهم.

- 4 -

الثورة الليبرالية العالمية

إننا على أبواب عصر مهم، عصر من التخمّر، عندما يتقدم الفكر قفزة فإنه يتعالى على شكله السابق ويتخذ له شكلاً جديداً. إن مجمل التصورات والمفاهيم والروابط السابقة التي تربط عالمنا تنحلّ وتتلاشى وكأنه لوحة في حلم. هناك مرحلة ذهنية جديدة تتهيأ. فعلى الفلسفة بشكل خاص أن تستقبل ظهورها وتتعرّف إليها، بينما الآخرون الذين يعارضونها بشكل ضعيف، فإنهم يتمسكون بالماضي.

[هيغل في أحد دروسه في 18 تشرين الثاني (نوفمبر) 1806][1].

لقد عرف اليسار الشيوعي واليمين التسلّطي إفلاساً حقيقياً في الأفكار الجدية القادرة على الحفاظ على التماسك السياسي للحكومات القوية، أكانت مستندة إلى الأحزاب ذات التنظيم الحديدي (monolithiques)، أم إلى الطغمات العسكرية أم إلى الدكتاتوريات الشخصية. فغياب السلطة الشرعية يعني أن الحكومة التسلّطية عندما تفشل في مجال معين، فإنها لا تستطيع أن تلجأ إلى أي مبدأ سام. ومن هذه الزاوية، قارن البعض الشرعية بنوع من الاحتياطي السائل: كل الحكومات، أكانت ديمقراطية أم تسلّطيّة تمرّ بحالات من الازدهار وأخرى من التراجع؛ ولكن الحكومات الشرعية وحدها تملك هذا الاحتياطي «فتستقي» منه عندما تتعرض لأزمة.

إن ضعف الأنظمة التسلّطية اليمينية يكمن في فشلها بالسيطرة الفعلية على المجتمع المدني. لقد جاءت هذه الأنظمة إلى الحكم مع تفويض محدَّد تماماً، بهدف إعادة النظام أو فرض «مسار اقتصادي معين»، إلاّ أنّ عدداً منها لم يوفّق أكثر مما وُفِّقَ أسلافهم الديمقراطيون، في عملية دفع المجتمعات التي تسلمت رئاستها بتجاوزها شيئاً فشيئاً مع زيادة عدد الطبقات الوسطى الأفضل ثقافة والأكثر ازدهاراً. وبما أن الوضع الملح الذي برر مجيء حكم قوي قد تلاشى، فإن هذه المجتمعات أصبحت أقل استعداداً لتقبّل حكم العسكريين.

لقد حاولت الحكومات التسلّطية اليسارية تلافي هذه المشاكل بإخضاع مجمل المجتمع لرقابتها، حتى الأفكار الخاصة بالمواطنين. ولكن مثل هذا النظام بشكله الصافي لا يمكنه أن يستمر إلاّ من خلال الرعب الذي يهدد قادة النظام أنفسهم. فعندما يتراخى الرعب قليلاً، تبدأ عملية طويلة

من الانحلال تفقد خلالها الدولة سيطرتها على بعض أوجه المجتمع المدني المركزية. ولكن فقدان السيطرة على نظام المعتقدات كان الأكثر أهمّيّة. ولمّا كانت الصيغة الاشتراكية للنمو الاقتصادي سيئة، فإن الدولة لم تستطع منع المواطنين من ملاحظة وتدوين هذا الفشل ومن ثمّ استخلاص النتائج التي يريدونها.

بالإضافة إلى ذلك، قليلة هي الأنظمة التوتاليتارية التي استطاعت أن تخرج معافاة من أزمة واحدة أو أكثر من أزمات «الخلافة». وفي غياب القواعد المقبولة من الجميع، يؤدي إغراء السلطة بالمرشح لتسلمها، إلى إعادة النظر بكل النظام من خلال الدعوات إلى الاصلاحات الجذرية التي يطلقها في صراعه ضد منافسيه. إن ورقة الاصلاحات هي ورقة رابحة قوية لأن الاستياء الذي تحدثه الأنظمة من النوع الستاليني هو دائماً شديد. على هذا النحو استخدم خروتشوف معارضة الستالينية ضد بيرياومالنكوف؛ واستخدمها غورباتشوف أيضاً ضد منافسيه من عهد بريجنيف، واستعمل زهاو زيانغ حجة مماثلة ضد الخط المتشدد الذي يقوده لي بينغ. فالسؤال لمعرفة ما إذا كان الأفراد أو المجموعات الساعية لاستلام السلطة هم ديمقراطيون حقيقيون، ليس له في الواقع أي معنى، لأن عملية الخلافة بحد ذاتها ـ أو بالأحرى غيابها ـ تهدم مصداقية النظام القديم وذلك بعرض تجاوزاته التي لا مفرّ منها. هناك قوى اجتماعية وسياسية جديدة، أصدق التزاماً بالأفكار الليبرالية، قد تحرّرت وأفلتت بسرعة من سيطرة الذين كانوا يبرمجون الاصلاحات الأولى التي لا تزال محدودة.

لقد أدى ضعف الدول القوية أيضاً إلى استبدال الأنظمة التسلّطيّة القديمة بالديمقراطية، بينما الدول «المابعد التوتاليتارية» قد أصبحت مجرد دول تسلّطيّة. فالاتحاد السوفياتي فوّض قسماً كبيراً من السلطة المركزية إلى الجمهوريات التي تكوّنه، والصين من جهتها لا تزال دكتاتورية، ولكن النظام فَقَدَ السيطرة على قطاعات مهمة من المجتمع. لم يعد أي بلد من البلدين يملك التماسك الايديولوجي الذي وفّرته لها سابقاً الماركسية ـ اللينينية: فالمحافظون المعارضون للإصلاحات في الاتحاد السوفياتي يستطيعون أن يعلقوا على جدرانهم أيقونة أرثوذكسية أو صورة للينين. أما الانقلابيون الذين قاموا بمحاولتهم الفاشلة في آب (أغسطس) 1991 فإنهم يشبهون الطغمات العسكرية في أميركا الجنوبية بما فيها من ضباط الجيش وموظفي الشرطة أصحاب المواقع المهمة.

إلى جانب الأزمة التي ضربت الأنظمة السياسية التسلّطيّة شهدنا حدوث ثورة أكثر هدوءاً ولكن ليست أقل أهمية في مجال الاقتصاد، فالتطور الذي كان في الوقت نفسه السبب والتجلّي الأكثر بروزاً هو النمو الاقتصادي الملحوظ للشرق الأقصى منذ الحرب العالمية الثانية، لم تقتصر قصة النجاح هذه على رواد التحديث مثل اليابان، بل أصبحت تشمل ضمنياً كل البلدان الآسيوية التي ترغب في اعتماد مبادىء اقتصاد السوق والانخراط كلياً في النظام الاقتصادي العالمي للرأسمالية. لقد أشارت كفاءاتها بالفعل إلى أن البلدان الفقيرة التي ليست لها موارد غير عمل سكانها الدؤوب تستطيع أن تستفيد من انفتاح النظام الاقتصادي الدولي وتحقق تراكماً منقطع النظير من الثروات الجديدة، فتهدم بذلك وبسرعة الهوّة التي كانت تفصلها على القوى الرأسمالية الأفضل استقراراً في أوروبا وأميركا الشمالية.

لقد تتبّع العالم بعناية فائقة «أعجوبة الشرق الأقصى الاقتصادية»، ولكن اهتمامه هذا لم يتعدّ الاهتمام العظيم الذي أولته لها الكتلة الشيوعية. بدأت الأزمة الختامية للشيوعية، إذا جاز التعبير، عندما اعترفت القيادة الصينية أن البلاد ما زالت واقعة وراء بقية آسيا الرأسمالية، وفهمت أن التخطيط المركزي من النمط الاشتراكي قد أدى بها إلى التأخر والفقر. فالاصلاحات «ذات الطابع الليبرالي» التي نتجت عن ذلك في الصين قادت إلى تضاعف إنتاج الحبوب خلال خمس سنوات وقدّمت برهاناً جديداً عن قدرة قانون السوق. كما أن الدروس التي قدمتها آسيا جرى استيعابها لاحقاً من قبل اقتصاديي الاتحاد السوفياتي الذين يعرفون مدى التبذير الهائل وعدم الفعالية اللذين جاء بهما التخطيط المركزي لبلادهم. أما الأوروبيون الشرقيون فلم يكونوا بحاجة لدروس: لقد فهموا أفضل من غيرهم من الشيوعيين أن عجزهم عن الوصول إلى مستوى معيشة جيرانهم الغربيين يعود إلى النظام الاشتراكي الذي فرضه عليهم السوفيات وجيشهم الأحمر بعد الحرب العالمية الثانية.

ولكن المراقبة المتنبّهة «للأعجوبة الاقتصادية» الآسيوية لم تكن وقفاً على الكتلة الشيوعية. لقد جرى تحوّل ملموس أيضاً في الفكر الاقتصادي لأميركا اللاتينية[2]. ففي الخمسينات عندما كان الاقتصادي الأرجنتيني راوول ريبيش يدير اللجنة الاقتصادية لأميركا اللاتينية في الأمم المتحدة، كان يسود الاعتقاد بأن التخلف ـ ليس فقط في أميركا اللاتينية، بل في العالم الثالث عامة ـ يعود للنظام الرأسمالي بمجمله. كان يقال إن رواد التطور الأوائل في أوروبا وأميركا قد بنوا الاقتصاد العالمي لصالحهم وأجبروا في الوقت نفسه الذين جاءوا بعدهم للوقوع في التبعية والاقتصار على دورالتزويد بالمواد الأولية. في بداية التسعينات تغيّرت هذه الرؤية للأمور بشكل كلي: فالرئيس كارلوس ساليناس وغورتاري في المكسيك، والرئيس كارلوس منعم في الأرجنتين والرئيس فرناندو كولور دي ميللو في البرازيل حاولوا إنجاز برامج واسعة من التحرر الاقتصادي بعد وصولهم للسلطة، فقبلوا بضرورة قوانين السوق وبالانفتاح على الاقتصاد العالمي. أما الشيلي فقط طبقت مبادىء ليبرالية منذ الثمانينات، في ظل دكتاتورية بينوشيه، وأصبح بنتيجة ذلك اقتصاد هذا البلد أقل سوءاً من غيره في أميركا الجنوبية لا سيّما بعد العودة إلى الديمقراطية في ظل رئاسة باتريسيو الوين. كل هؤلاء القادة الجدد الذين انتخبوا حديثاً وبشكل ديمقراطي انطلقوا من مبدأ أن التخلف لم يكن ناجماً عن عدم المساواة المرتبط بالرأسمالية، وإنما بالأحرى عن الدرجة غير الكافية من الرأسمالية التي طبقت في بلدانهم في الماضي. فالعودة إلى القطاع الخاص وحرية التجارة أصبحتا التعبيرين السائدين في الاقتصاد الجيد، بدلاً من التأميم واستبدال الواردات بمنتوجات محلية. فالأرثوذكسية الماركسية للمفكرين في أميركا اللاتينية قد جرى دحضها شيئاً فشيئاً من قبل كتاب مثل: هرناندودو سوتو وماريوفارغاس لوزا وكارلوس رانجيل Hernando de Soto, Mario Vargas Losa, Carlos Rangel، الذين بدأوا يجدون مستمعين كثر للأفكار الاقتصادية الليبرالية والمركانتيلية.

كلما اقتربت الإنسانية من نهاية الألف الثاني فإنه يُلاحظ أن الأزمتين المزدوجتين التسلّطيّة والاشتراكية، لم تتركا في ساحة المعركة إلا ايديولوجيا واحدة محتملة ذات طابع شمولي: هي

الـديمقراطيـة الليبراليـة، عقيدة الحـرية الفـردية والسيـادة الشعبية. فبعـد مئتي سنة من إطـلاقها للثورتين الأميركية والفرنسية، برهنت مبادىء الحرية والمساواة، ليس فقط على أنها دائمة بل أيضاً على أنها تستطيع أن تنبعث من جديد[3].

إن الليبرالية والديمقراطية وإن كانتا مرتبطتين بشكل وثيق، فهما مفهومان منفصلان. فالليبرالية السياسية يمكن تحديدها ببساطة على أنها نظام شرعي يعترف ببعض الحقوق الفرديـة أو الحريـات المستقلة عن رقابة الدولة. باستطاعتنا أن نحدِّد الحقوق الأساسية بأشكال متنوعـة كثيراً، ولكننـا سنكتفي بالتحديد الذي اقترحه اللورد برايس (Bryce) في كتابـة الكلاسيكي عن الـديمقراطيـة، فهو يصنفها إلى ثلاث فئات: الحقـوق المدنيـة «الامتناع عن مـراقبة المـواطن فيما يتعلق بشخصـه وملكيتـه»؛ الحقوق الـدينية، «الامتنـاع عن الرقـابة في حقـل التعبير عن الآراء الـدينية وممـارسة العبـادة»؛ وما يسميـه الحقوق السيـاسية «منـع الرقـابة، في كـل ما لا يمس مصلحـة المجمـوعة بمجملها إلى الدرجة التي تصبح فيها الرقابة ضرورية»، وهذه الحقـوق تشمل الحقـوق الأساسية لحـرية الصحـافة[4]. لقـد اعتادت البلدان الاشـتراكية التـأكيد عـلى الاعـتراف بمختلف الحقـوق الاقتصـاديـة من الجيـل الثـاني أو الثـالث، مثـل: حق الاستخـدام، حق السكن، والحق بتلقي العنـاية الصحيـة. هذه الـلائحة يمكن أن تصبـح أطول من ذلـك لأن إنجاز هـذه الحقوق ليس متوافقاً بوضوح مـع الحقوق الأخـرى مثل حقي الملكيـة وحريـة المبادلات الاقتصـادية. إننـا من جهتنا نفضل اللائحة القصيرة والتقليديـة من الحقوق التي تتـوافق مع مـا يحويـه «بيان الحقـوق» (Bill of Rights) الأميركي.

بالإضافة إلى ذلك، فالديمقراطية هي أيضاً الحق الشمولي في الاشتراك بالسلطة السياسية، أي الحق الذي يملكه كـل المواطنـين في الانتخاب والاشـتراك في الحياة السيـاسية، فهـذا الحق يمكن اعتباره كحق آخر لليبرالية ـ وقد يكون الحق الأهم ـ وهذا هو السبب الذي جعل الليبرالية ترتبط تاريخياً وبشكل وثيق بالديمقراطية.

لكي نحدِّد أي بلدان هي ديمقراطية، فإننا سوف نستخدم تعريفاً شكلياً للديمقراطية: يصبـح البلد «ديمقـراطياً» إذا منـح الشعب حق اختيار حكـومته بـواسطة انتخـابات دوريـة على أسـاس التعددية الحزبية وبـالاقتراع السـري[5]، وذلـك على أسـاس الاقتراع العـام والمساواة في ذلـك بين الجميع[16]. صحيح أن الديمقراطية الشكلية وحدها لا تضمن دائماً المشاركـة والحقوق المتسـاوية. فـالإجراءات الـديمقراطيـة يمكن التلاعب بهـا من قبل النخبـة وهي لا تعكس دائماً وبـدقة إرادة الشعب أو مصالحه الحقيقية، ومع ذلـك إذا ابتعدنـا عن التعريف الشكـلي ولو قليـلاً فإننـا نفتح الـطريق أمام احتـمال القيام بتجـاوزات لا نهاية لهـا تخـرق المبـدأ الـديمقـراطي. إن أكـبر أعـداء الديمقراطية في عصرنا قد هاجموا بالضبط الديمقراطية «الشكلية» باسم الديمقـراطية «الجـوهريـة». كان ذلك مثلاً التبرير الذي استخدمه لينين والبلاشفة لحل الجمعيـة التأسيسيـة الروسيـة وإعلان دكتاتورية الحزب الذي سيحقق الديمقراطية «الجوهريـة»، «باسم الشعب». إلاّ أن الـديمقراطيـة الشكلية توفر ضمانات حقيقية على صعيد المؤسسات ضد الدكتاتورية وبانت أنها الأكثر استعـداداً في نهاية المطاف لإنتاج ديمقراطية «جوهرية».

ولكن حتى في الوقت الذي تسير فيه الليبرالية والديمقراطية جنباً إلى جنب عادة، يمكن أن تنفصلا من الناحية النظرية، ومن الممكن لبلد ما أن يكون ليبرالياً دون أن يكون بخاصة ديمقراطياً، كما كانت حال بريطانيا في القرن الثامن عشر. إذ كان هناك عدد كبير من الحقوق، بما فيها الإعفاء من الضرائب المحمية تماماً بالنسبة لنخبة اجتماعية صغيرة، والمرفوضة بالنسبة للآخرين، فالصورة المعاكسة هي أيضاً ممكنة: يمكن لبلد أن يكون ديمقراطياً دون أن يكون ليبرالياً، أي دون أن يحمي حقوق الأفراد والأقليات. المثل الصالح على ذلك الجمهورية الإسلامية في إيران التي أعدت انتخابات منتظمة مرضية نسبياً في بلد من العالم الثالث، وأمّنت بذلك للبلاد ديمقراطية لا شك بأنها أفضل مما كانت عليه أيام الشاه. ومع ذلك فإيران التي يحكمها «آيات الله» ليست بلداً ليبرالياً: فحريات التعبير والاجتماع وحتى حرية الدين ليست مؤمنة فيها. فحقوق المواطنين الايرانيين الأساسية لا تحميها مجموعة القوانين، والوضع أشدّ سوءاً أيضاً فيما يتعلّق بالأقليات الأتنية والدينية في البلاد.

والليبرالية في المجال الاقتصادي هي الاعتراف بحق حرية النشاط والتبادل الاقتصاديين المرتكزة على الملكية الخاصة وقوانين السوق. فمنذ أن اتخذ تعبير «الرأسمالية» معنى احتقارياً على مر السنين، أصبح من الضروري وفق متطلبات العصر، استبداله بتعبير «اقتصاد السوق الحر»؛ فالتعبيران مقبولان عند الكلام على الليبرالية الاقتصادية. من المؤكد أنه يوجد تفسيرات كثيرة ممكنة لهذا التعريف الفضفاض، بدءاً من تعريف الولايات المتحدة أيام حكم ريغان أو تعريف انكلترا في ظل حكومة تاتشر وصولاً إلى تعريفات الاشتراكيات الديمقراطية السكندينافية والأنظمة المدولنة إلى حدٍ ما كما في المكسيك والهند؛ فكل الدول الرأسمالية المعاصرة تملك قطاعاً عاماً واسعاً، ومعظم الدول الاشتراكية تركت النشاط الاقتصادي الخاص ينمو إلى درجة معينة. لقد دار النقاش كثيراً لمعرفة الحد الذي يبلغ فيه القطاع العام أهمية كبرى وتبقى الدولة معتبرة كدولة ليبرالية. فبدلاً من أن تحاول تحديد نسبة مئوية لذلك، يبدو من المفيد أكثر أن نرى ما هو موقف الدولة تجاه مبدأ شرعية الملكية الخاصة والمؤسسة الخاصة. فالدول التي تحمي هذا النوع من الحقوق الاقتصادية تدعى ليبرالية؛ والدول التي تعارضها أو ترتكز على مبادىء أخرى (مثل مبدأ «العدالة الاقتصادية») فإنها تعدّ بين الدول الليبرالية.

إن الأزمة الراهنة للأنظمة التسلّطيّة لم تؤدِّ بالضرورة إلى ظهور أنظمة ليبرالية ديمقراطية، والديمقراطيات الجديدة التي ظهرت بهذه المناسبة ليست جميعها مضمونة. فالبلدان الديمقراطية الجديدة في أوروبا الشرقية يجب أن تواجه تحولات جذرية في اقتصادها. والديمقراطيات الجديدة في أميركا اللاتينية هي كذلك معرضة بسبب الإرث الهائل من الأخطاء الاقتصادية السابقة التي تتجلى بوضوح في أزمة الديون الخارجية. ومعظم بلدان الشرق الأقصى ذات النمو السريع والتي هي ليبرالية من الناحية الاقتصادية لم ترفع بعد تحدي الليبرالية السياسية. أمّا الثورة الليبرالية، بالنسبة لمستوى النمو الاقتصادي والاجتماعي العام، فقد تركت بعض المناطق مثل الشرق الأوسط وإفريقيا[7] على حالها نسبياً. من الممكن تماماً أن نتصور دولاً مثل البيرو أو الفيليبين تعود إلى الوقوع في نوع من الدكتاتورية تحت ثقل المشاكل الساحقة التي عليها أن تواجهها.

ومع ذلك، إذا كان هناك احتمالات للعودة إلى الوراء والحصول نكسات في عملية التحول الديمقراطي، أو إذا لم يكن أي من أشكال اقتصاد السوق بالضرورة مزدهراً، فلا ينبغي أن يُبعدنا هذا الأمر عن النموذج العام الذي يبدو أنه بدأ يبرز في تاريخ العالم. إن عدد الخيارات التي تواجهها البلدان في تحديد كيفية تنظيمها السياسي والاقتصادي، قد قلَّ كثيراً مع الزمن. ومن بين النماذج المختلفة التي ظهرت في تاريخ الإنسان، بدءاً بالأنظمة الملكية والأرستوقراطية وصولاً إلى الأنظمة التيوقراطية والدكتاتوريات الفاشية والشيوعية في عصرنا، فإن الشكل الوحيد للحكم الذي استمر صامداً حتى نهاية القرن العشرين كان الديمقراطية الليبرالية.

وبعبارات أخرى، ليست الممارسة الليبرالية هي التي تبدو منتصرة، بقدر ما هي «الفكرة» الليبرالية. أي أنه بالنسبة لقسم كبير جداً من العالم، ليست هناك ايديولوجيا تدّعي الشمولية حالياً تكون في موقع يمكّنها من منافسة الديمقراطية الليبرالية، كما ليس هناك مبدأ شمولي للشرعية باستطاعته منافسة سيادة الشعب. فالنظام الملكي بأشكاله المتنوعة قد سقط كلياً في بداية هذا العصر: والفاشية والشيوعية المنافستان الأساسيتان حتى الآن قد فقدتا مصداقيتهما من ذاتهما. إذا فشل الاتحاد السوفياتي (أو الدول التي تحل محله) في تحوله الديمقراطي، وإذا وقعت البيرو والفيليبين مجدداً في هذا الشكل أو ذاك من الأنظمة السلطوية، فإن الديمقراطية قد تفسح المجال لكولونيل أو لبيروقراطي يدعي بأنه يتكلم باسم الشعب الروسي أو البيروني أو الفيليبيني لتبوّء الحكم. إذ ينبغي حتى على غير الديمقراطيين أن يتكلّموا بلغة الديمقراطية لتبرير انحرافهم بالنسبة للمرجع الوحيد والشمولي.

صحيح أن الإسلام يشكّل نظاماً ايديولوجياً آخر متماسكاً، شأن الليبرالية والشيوعية، وله نظامه الأخلاقي الخاص وعقيدته الخاصة في العدالة السياسية والاجتماعية. فدعوة الإسلام هي ذات طابع شمولي وهي تتوجه إلى جميع الناس كبشر ليس فقط باعتبارهم أعضاء في مجموعة اثنية أو قومية خاصة. والإسلام في الواقع هزم الديمقراطية الليبرالية في أجزاء متعددة من العالم الإسلامي وهو يشكل تهديداً كبيراً للممارسات الليبرالية، حتى في البلدان حيث لم يستطع استلام السلطة فيها مباشرة. لقد تلى انتهاء الحرب الباردة في أوروبا مباشرة تحدٍّ للغرب من قبل العراق، الذي نستطيع القول بأن الإسلام قد شكّل فيه عاملاً بارزاً[8].

وبالرغم من القوة التي أبداها الإسلام في تجدّده الحالي، إلاّ أن هذا الدين لا يبدو أنه يمارس أية جاذبية خارج الأصقاع التي كانت إسلامية ثقافياً منذ بداياتها. فقد ولّى زمن الغزو الثقافي للإسلام كما يبدو، إنه يستطيع استعادة بلدان فلتت منه لفترة، ولكنه لا يقدم أبداً الاغراءات لشبيبة برلين، طوكيو، باريس، أو موسكو. إذا كان هناك مليار من الناس تقريباً ينتمون للثقافة الإسلامية (أي خمس سكان العالم)، فإنهم لن يتمكنوا من منافسة الديمقراطية الليبرالية في عقر دارها في مجال الأفكار[9]. وعلى المدى الطويل قد يبدو العالم الإسلامي أكثر تعرضاً للأفكار الليبرالية مما هو العكس، لأن لهذه الأفكار عدداً كبيراً وقوياً من المؤيدين في العالم الإسلامي تعاقبوا على مرّ السنين المئة والخمسين الماضية، ويعود جزء من سبب التجدّد الأصولي الراهن إلى قوة التهديد الذي تمارسه قيم الغرب الليبرالي على المجتمعات الإسلامية التقليدية.

نحن الذين نعيش في ديمقراطيات ليبرالية مستقرة وقديمة نواجه أوضاعاً غير معتادة. ففي عصر جدودنا كان العديد من الناس العاقلين يستطيع أن يتوقع مستقبلاً اشتراكياً مشرقاً تزول فيه الملكية الخاصة والرأسمالية، كما يجري فيه أيضاً تجاوز السياسة: إنه «زمن المستقبل الذي يغني». أما اليوم، بينما نحن بالضبط في مستقبل جدودنا، فمن الصعب علينا بالعكس أن نتصور عالماً يكون أفضل جذرياً من عالمنا أو مستقبلاً لا يكون بشكل أساسي ديمقراطياً ورأسمالياً. فمن المؤكّد أن ضمن هذا الإطار يُمكن تحسين أشياء كثيرة: باستطاعتنا أن نقدّم مساكن للمتشردين ونؤمن حقوقاً أفضل للأقليات وللنساء، ونحسِّن التنافس ونخلق منافذ عمل جديدة. بإمكاننا أيضاً أن نتصور عوالم مقبلة أسوأ بكثير مما نعرفه حالياً، يعود إليها التعصب، القومي أو العرقي أو الديني، بقوة، أو نتعرض فيها لحرب أو لكوارث إيكولوجية. ومع ذلك ليس بإمكاننا أن نصوّر عالماً يختلف بشكل أساسي عن العالم الحاضر، ويكون أفضل منه. هناك عصور أخرى، أقلّ عمقاً في التفكير، اعتبرت نفسها هي الأخرى أنها كانت الأفضل، ولكننا وصلنا إلى هذه النتيجة بعد أن استنفدنا البدائل التي شعرنا أنه كان بإمكانها أن تكون أفضل من الديمقراطية الليبرالية[10].

إن الواقع الذي بلغناه ومدى الثورة الليبرالية الراهنة في العالم يدعوانا لطرح السؤال التالي: هل نحن نشهد مجرد إحدى تقلبات الديمقراطية الليبرالية، أم أننا نرى صورة لتطور طويل المدى سينتهي إلى قيادة جميع البلدان على طريق هذا النظام؟

من المحتمل رغم كل شيء أن يكون الاتجاه الحالي نحو الديمقراطية مجرد ظاهرة دورية. يكفي أن ننظر إلى الخلف، إلى نهاية الستينات وبداية السبعينات حيث تعرضت الولايات المتحدة لأزمة ثقة عميقة أثارها تورطها في حرب فيتنام وفضيحة ووترغيت. والغرب بمجمله كان في أزمة اقتصادية خطيرة من جراء حظر بلدان الأوبيك على النفط؛ ومعظم الديمقراطيات في أميركا الجنوبية أسقطت بسلسلة من الانقلابات العسكرية؛ وبدا أن أنظمة غير ديمقراطية أو مناهضة للديمقراطية تزدهر في العالم أجمع، من الاتحاد السوفياتي وكوبا وفيتنام إلى العربية السعودية وإيران وافريقيا الجنوبية. ما هي الأسباب التي تجعلنا نأمل بأن وضع السبعينات قد لا يعود ـ ومن المحتمل بشكل أسوأ ـ إلى وضع الثلاثينات الذي شهد بروز ايديولوجيات تعارض الديمقراطية بشكل عنيف؟

بالإضافة إلى ذلك، ألا نعتقد أن الأزمة الراهنة للأنظمة التسلّطيّة هي صدفة غير عادية وتوافق نادر للمجالات السياسية سوف لن يتكرر أبداً قبل مئة عام؛ إن الدراسة الدقيقة لمختلف التحولات التي سمحت لبعض البلدان أن تترك أنظمتها التسلّطيّة في السبعينات والثمانينات ستعطينا عدداً كبيراً من الأمثولات المتعلقة بالطبيعة العرضية لهذه الأحداث. فكلما عرفنا بلداً خاصاً بصورة أفضل، زاد وعينا «لزوبعة الاحتمالات الخارجية» التي تميز هذا البلد عن جيرانه وللظروف الطارئة ظاهرياً التي تحدِّد تطوره الديمقراطي[11]. كان يمكن للأمور أن تجري بشكل مختلف في كثير من البلدان: فالحزب الشيوعي البرتغالي كان باستطاعته أن يخرج منتصراً من انتخابات عام 1975، وكان يمكن لإسبانيا أن تتطور باتجاه شيء آخر غير الديمقراطية، لو لم يلعب

الملك خوان كارلوس الدور البارع والمعتدل الذي لعبه. إن الأفكار الليبرالية لا تملك القوة بمعزل عن الأشخاص الذين يطبقونها، ولو عاش اندروبوف وتشيرنينكو فترة أطول، أو لو كان غورباتشوف نفسه غير ما هو عليه، فإن مجرى الأحداث كان يمكن أن يكون مختلفاً كلياً بين 1985 و1991 في الاتحاد السوفياتي وفي أوروبا الشرقية. فحسب ما درجت عليه العلوم الاجتماعية حالياً، نرانا نميل إلى القول إن العوامل السياسية غير المتوقعة ـ كالقادة والرأي العام . . . إلخ ـ تسيطر على عملية التحول الديمقراطي وتضمن لكل حالة تطوراً ونتيجة مختلفين.

ولكن إذا تجاوزنا ربع القرن الأخير لنشمل بنظرتنا التاريخ بمجمله، فإن الديمقراطية الليبرالية تبدأ إذ ذاك باحتلال مركز خاص. فالجدول الذي رسمناه في الصفحتين التاليتين يدل على هذه الصورة التاريخية المتسلسلة: فهو يدل على أن تقدم الديمقراطية لم يكن متواصلاً ولا وحيد الاتجاه. فأميركا اللاتينية كانت في العام 1975 تحوي على ديمقراطيات أقل مما كانت تحويه عام 1955، والعالم بمجمله كان في العام 1939 أقل ديمقراطية مما كان عليه عام 1919. إن فترات الازدهار الديمقراطي قد تقطعت إمّا بالتوقف أو بالعودة إلى الوراء جذرياً، كما مثلت ذلك الفاشية والنازية والستالينية. وبالمقابل كل هذه الانقلابات في الاتجاه قد انتهت إلى الانقلاب المعاكس وأدّت مع الوقت إلى تزايد إجمالي مدهش في عدد الديمقراطيات في العالم أجمع. في الواقع كان نمو الديمقراطية الليبرالية والليبرالية الاقتصادية التي ترافقها الظاهرة السياسية الكبرى الأكثر بروزاً خلال المئة سنة الأخيرة.

صحيح أن الديمقراطيات كانت نادرة نسبياً في تاريخ الإنسان، نادرة بحيث لم توجد أية ديمقراطية في العالم قبل العام 1776. فديمقراطية أثينا في عهد بريكليس لا يمكن اعتبارها ديمقراطية لأنها لم تكن تحمي بانتظام حقوق الأفراد[13]. وبالنسبة لعدد سنوات وجودها كان أيضاً الإنتاج الصناعي والسيارات والمدن التي يسكنها ملايين الإنسان من الأمور النادرة، بينما الممارسات مثل العبودية والأنظمة الملكية الوراثية والزواج بين العائلات الحاكمة قد دامت فترات طويلة جداً. إلاّ أن المهم ليس الوتيرة أو طول فترة الظهور، بل الاتجاه العام، فإنّنا في العالم الحالي المتطور لا نتوقع ولو قليلاً زوال المدن والسيارات في المستقبل القريب بقدر عدم توقّعنا لعودة ظهور العبودية.

ففي هذا الإطار من الصورة، يتخذ الطابع العالمي للثورة الليبرالية الراهنة أهمية خاصة ذات دلالة. وهذا يشكل فعلاً شهادة إضافية بأن هناك عملية أساسية تجري وتفرض صورة مشتركة من التطور على جميع المجتمعات الإنسانية، وبالاختصار هناك ما يشبه التاريخ الشمولي للبشرية باتجاه الديمقراطية الليبرالية. إن اعتبار فشل هذا النظام في بلد معين أو حتى في منطقة بكاملها من العالم كشهادة على الضعف الإجمالي للديمقراطية يكشف بالعكس عن قصر نظر مُدهش. إن الدورات وحلول التواصل ليست غير متوافقة من ذاتها مع التاريخ الشامل والموجه، كذلك فإن وجود دورات اقتصادية ذات أمدٍ قصير أو متوسط لا يناقض إمكانية النمو الاقتصادي على أمد طويل.

الديمقراطيات الليبرالية في العالم[12]

- أ -

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
سويسرا	+	+	+	+	+	+	+	+
الولايات المتحدة	+	+	+	+	+	+	+	+
فرنسا	+		+	+		+	+	+
انكلترا		+	+	+	+	+	+	+
بلجيكا		+	+	+		+	+	+
هولندا		+	+	+		+	+	+
الدانمارك		+	+	+		+	+	+
ايطاليا			+	+		+	+	+
اسبانيا								+
البرتغال							+	+
السويد			+	+	+	+	+	+
النروج				+		+	+	+
ايسلندا					+	+	+	+
اليونان			+			+		+
النمسا				+		+	+	+
المانيا (الغربية)				+		+	+	+
المانيا (الشرقية)				+				+
بولونيا				+				+
تشيكوسلوفاكيا				+				+
بلغاريا								+
رومانيا								+

ـ ب ـ

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
هنغاريا								+
تركيا						+	+	+
ليتونيا								+
ليتوانيا								+
استونيا								+
فنلندا				+	+	+	+	+
ايرلندا					+	+	+	+
اوستراليا			+	+	+	+	+	+
نيوزيلندا			+	+	+	+	+	+
الشيلي			+	+		+		+
الأرجنتين								+
البرازيل								+
الأورغواي				+	+	+		+
البراغواي								+
المكسيك						+	+	+
كولومبيا				+	+	+	+	+
كوستاريكا				+	+	+	+	+
بوليفيا						+		+
فنزويلا						+	+	+
البيرو						+		+
السلفادور						+		+

- جـ -

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
الأكوادر						+		+
نيكاراغوا								+
الهندوراس								+
جامايكا							+	+
جمهورية الدومينيك								+
ترينيداد							+	+
اليابان						+	+	+
الهند						+	+	+
سريلانكا						+	+	+
سنغافورة							+	+
كوريا الجنوبية								+
التايلاند								+
الفيليبين						+		+
جزر موريس								+
السنغال								+
بوستوانا								+
ناميبيا								+
غينيا الجديدة								+
إسرائيل						+	+	+
لبنان						+		
المجموع	3	6	14	22	11	35	30	61

إن النظام الديمقراطي الذي خرج من مهده الأصلي (أوروبا الغربية وأميركا الشمالية) ليشق طريقه في مناطق أخرى من العالم لا تعتمد التقاليد السياسية والثقافية والدينية للأقطار الأصلية، يدعو إلى الدهشة بقدر ما تزايد عدد الديمقراطيات التعحب. لقد كان يقال في السابق إنه يوجد تقليد إسباني برتغالي (امبيري) «مُتسلِّط موروث، كاثوليكي، تراتبي، طوائف ونصف إقطاعي من الناحية المبدئية»[14]. وكانت إرادة دفع اسبانيا والبرتغال أو بلدان أميركا اللاتينية إلى الترسيمة الثابتة للديمقراطية الليبرالية في أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة تعتبر بالتالي تهمة بالمركزية الأثنية (ethnocentriasme)[15]. إلاّ أن هذه الثوابت الشمولية لحقوق الإنسان كانت تلك التي تعلقت بها هذه الشعوب ذات التقليد الايبيري [الاسباني] بالذات؛ فمنذ أواسط السبعينات انتقلت اسبانيا والبرتغال إلى صفوف الديمقراطيات الثابتة وارتبطتا أكثر فأكثر وبشكل وثيق بأوروبا المتماسكة اقتصادياً. وقد تفوقت المرجعيات نفسها بالنسبة لشعوب أميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية وآسيا وغيرها من مناطق العالم، فنجاح الديمقراطية بين الشعوب وفي مناطق متنوعة قد يوحي بأن مبادىء الحرية والمساواة التي ارتكز عليها النظام ليست وليدة الصدفة أو نتيجة لأحكام مسبقة ذات المركزية الاثنية، بل هي حقاً التعبير عن طبيعة الإنسان كإنسان، الذي لا تنقص حقيقته بل تزيد كلما اتسعت شمولية وجهة نظره.

فالسؤال عما إذا كان هناك تاريخ شامل للبشرية يأخذ بالاعتبار تجربة كل الأزمان وكل الشعوب، ليس بالطبع سؤالاً جديداً؛ بل هو بالأحرى سؤال قديم جداً ولكن الأحداث الراهنة تجبرنا على طرحه من جديد. فمنذ البدء اعتبرت المحاولات الأكثر جدية والأكثر منهجية لكتابة «تواريخ شاملة» أن تطور الحرية هو المحرك الرئيسي للتاريخ. فالتاريخ لم يكن تلاحقاً أعمى للأحداث، بل كلاً ذا دلالة تتطور فيه الأفكار الإنسانية المتعلقة بطبيعة النظام السياسي والاجتماعي وتزدهر. إذا بلغنا الآن نقطة لا نستطيع منها أن نتصور عالماً مختلفاً جوهرياً عن عالمنا، حيث لا وجود لأي مؤشّر يدلنا على إمكانية التحسين الأساسي لنظامنا السائد، فإنه يتوجب علينا إذ ذاك أن نأخذ بالاعتبار إمكانية أن يصبح التاريخ ذاته عند نهايته.

وهكذا، فإن القسم الثاني من هذا الكتاب سيتناول المسألة التالية: ألم يحن الوقت بالنسبة لنا، في نهاية القرن العشرين، لكي ننفض تشاؤمنا الموروث ونرى مجدداً إذا كان بالمستطاع كتابة التاريخ الشامل للإنسانية.

القسم الثاني

العهد القديم للإنسانية

- 5 -

تاريخ شمولي

إن المخيّلة التاريخية لم تصل إلى مثل هذا البعد من التحليق، حتى في الحلم؛ فتاريخ الإنسان اليوم هو مجرد التكملة لتاريخ الحيوانات والنباتات؛ فالمؤرخ الشمولي يجد آثاراً ترجع لذاته حتى في أعماق البحار، وفي الغرين الحيّ. ويعتريه الذهول أمام الطريق الهائل الذي قطعه الإنسان، ويبقى مأخوذ اللبّ، إزاء أعظم لغزٍ، ذلك الإنسان الحديث الذي يستطيع أن يرى كل شيء! فهو يقف باعتزاز على هرم تطور العالم؛ وبينما يضع الحجر النهائي في بناء معارفه، يبدو وكأنه يصرخ بصوت عالٍ للطبيعة التي تنصت إليه: «نحن في القمة، نحن في القمة؛ إننا كمال الطبيعة!»

[نيتشه، «الاستعمال الجيد والسيء للتاريخ»[1]]

إن التاريخ الشامل للبشرية لا يعني تاريخ الكون. فهو ليس فهرساً موسوعياً لكل ما نعرفه عن الإنسانية، بل إنه بالأحرى محاولة لإيجاد ترسيمة للتفسير تستجيب لتطور المجتمعات الإنسانية العام[2]. ففكرة كتابة «تاريخ شامل» لم تتبناها كل الشعوب ولا كل الثقافات. بالرغم من أن التقليد الفلسفي والتاريخي للغرب ينطلق من اليونان، فإن الفلاسفة اليونانيين القدماء لم يباشروا أبداً بمثل هذا المشروع. لقد تحدث أفلاطون في كتاب **الجمهورية** عن دورة طبيعية معينة للأنظمة، بينما عرض أرسطو في كتاب **السياسة**، أسباب الثورات وكيفية تحوّل بعض أنواع الأنظمة إلى أنواع أخرى[3]. فأرسطو كان يعتقد بأن ليس من نظام سياسي يستطيع إرضاء الإنسان حقاً، وأن عدم الرضى الدائم هذا يدفع الإنسان لتغيير النظام بشكل مستمر بحركة دائرية لا نهاية لها. لم تكن الديمقراطية تحتل أي موقع خاص في هذه الحركة لأسباب معيّنة تتعلق بالطيبة أو بالاستقرار؛ فهذان الفيلسوفان، بسبب تجربتهما مع تاريخ أثينا بلا شك، كانا يعتبران أن الديمقراطية تميل عامة إلى تهيئة الطريق للطغيان. لم يكن أفلاطون ولا أرسطو يؤمنان بتواصل التاريخ. كانا يعتقدان أن الكوارث الطبيعية، مثل الفيضانات كانت تقضي دورياً ليس فقط على جميع المجتمعات الإنسانية الموجودة على سطح الأرض، بل أيضاً تلغي ذكرها وتجبر الناس على إعادة البدء بالعملية التاريخية من أوّلها[4]. فالتاريخ بحسب المفهوم اليوناني ليس طولياً، بل دورياً.

إن «التواريخ الشاملة» الحقيقية في التقليد الغربي كانت مسيحية[5]. لقد حاول اليونانيون

الرومان كتابة أخبار وتواريخ العالم المعروف؛ والمسيحية كانت أول من أدخل مفهوم مساواة جميع الإنسان بنظر الله، وبالتالي مفهوم المصير المكتوب لجميع شعوب العالم. فالقديس اغسطينوس كمؤرخ مسيحي لم يكن يهتم أبداً بالتواريخ الخاصة باليونانيين أو باليهود في حدّ ذاتها؛ فالمهم هو خلاص الإنسان كإنسان، وهو حدث قد يشكل اكتمال إرادة الله على الأرض. جميع الشعوب لم تكن سوى فروع لإنسانية أكثر عمومية، يمكن تفسير مصيرها وفق ما خططه الله بالنسبة للجنس الإنساني بمجمله. وقد أدخلت المسيحية بالإضافة إلى ذلك مفهوم التاريخ الذي ينتهي في الزمن، يبدأ مع خلق الإنسان من قبل الله وينتهي بخلاصه[6]. إن نهاية التاريخ الأرضي، بالنسبة للمسيحيين يحكمها يوم الدينونة الذي يفتح ملكوت السموات؛ في هذه اللحظة، لا تعود الأرض والأحداث الأرضية موجودة بالمعنى الحرفي. هذا الاختصار للتاريخ وفق العقيدة المسيحية يدل بوضوح على أن «نهاية التاريخ» موجودة ضمناً في فكرة كتابة أيِّ تاريخ شامل بالذات. إن أحداث هذا التاريخ الخاصّة لا يمكن أن تكون ذات مغزى إلاّ من زاوية غائية أوسع وأكثر شمولية، يحمل تحقيقها معه بالضرورة نهاية السيرورة التاريخية. فنهاية الإنسان هذه والإنسانية هو ما يجعل جميع الأحداث الخاصة مفهومة بالقوة.

إن العودة للاهتمام بالأقدمين، الذي ظهر مع النهضة، تُقَدِّم أفقاً تاريخياً لفِكر «غائي» لم يعرفه كثيراً الأقدمون أنفسهم. إن التعبير المجازي الذي يقرِّب تاريخ الإنسانية من حياة الإنسان المنظور إليه بمعزل عن غيره، والفكرة القائلة إن الإنسان الحديث، الذي يبني انطلاقاً من انجازات الأقدمين، يعيش «في العهد القديم للبشرية»، نجدهما عند العديد من مفكري ذلك العصر، كما نجدهما عند پاسكال أيضاً[7]. وإن أهم المحاولات لكتابة ترجمة علمانية للتاريخ الشامل، بدأت مع إشاعة الطريقة العلمية، في القرن السادس عشر. فالمنهج الذي يرتبط بأسماء غاليليه وبايكون وديكارت كان يؤكد على إمكانية المعرفة، وبالتالي يؤكد السيطرة على الطبيعة التي كانت بدورها خاضعة لمجموعة من القوانين المتماسكة والشاملة. ألم يكن الإنسان كإنسان قادراً على معرفة هذه القوانين فقط؟ لقد كانت هذه المعرفة تراكمية، بحيث أنّ الأجيال اللاحقة كانت تتلافى بذل جهود الأجيال السابقة، وتتحاشى الوقوع في أخطائها. وهكذا فإن مفهوم التقدم الحديث له أسسه في نجاح علم الفيزياء الذي جعل فرانسيس بايكون يؤكد تفوق المُحْدَثين على الأقدمين، وذلك على قاعدة اختراعات مثل بوصلة الملاحة والطباعة وبارود المدفع. إن مفهوم التقدم هذا باعتباره اكتساباً تراكمياً من المعارف لا نهاية له، قد عبّر عنه بوضوح تام برنارد لوبوڤييه دو فونتينيل (Bernard Le Bovier de Fontenelle) عام 1688:

«إن الفكر المثقف جيداً يحوي، إذا جاز التعبير، جميع أفكار القرون السابقة؛ وهو ليس أكثر من فكر واحد متماثل طوّر وحسّن نفسه باستمرار [. . .] ولكنني مجبر على الاعتراف بأن هذا الإنسان لن يعرف فترة بدائية؛ وأنّه سيبقى دائماً وبشكل متساوٍ قادراً على القيام بما يلائم شبابه وسيبقى قادراً أكثر فأكثر على هذه الأشياء التي تلائم وصوله للقمة؛ أي إذا تخلينا عن الاستعارة القائلة إن الإنسان لن يتراجعوا أبداً وأنه لن يكون هناك نهاية لنمو وتطور الحكمة الإنسانية»[8].

إن التقدم الذي يبغيه فونتينيل يكمن في الدرجة الأولى في البحث العلمي؛ وهو لم يبنِ أية

نظرية تتوافق مع التقدم الاجتماعي والسياسي، فأبو المفهوم الحديث هو مكيافيلي لأنه هو الذي اقترح تحرير السياسة من الضغوطات الأخلاقية للفلسفة الكلاسيكية، وبَحْث الإنسان عن الثروة التي تشمل الطبيعة. هناك نظريات أخرى للتقدم ذكرها مفكرو عصر الأنوار أمثال: فولتير والموسوعيين والاقتصادي تورغو (Turgot) وصديقه كوندورسيه (Condorcet) الذي كتب سيرته. فكتاب كوندورسيه الذي يحمل عنوان «تقدم الفكر الإنساني» كان يحوي تاريخ الإنسان في عشر مراحل ومن بينها العصر الأخير - على طريق الاكتمال - الذي يتميز بمساواة الفرص والحرية والعقلانية والديمقراطية والعلم للجميع[9]. كان كوندورسيه، شأن فونتينيل، يفترض أن كمال الإنسان لا نهاية له، وهذا ما كان يعني ضمناً أن هناك إمكانية للمرحلة الحادية عشرة في التاريخ غير معروفة من الإنسان في اللحظة التي كان يكتب فيها.

إلّا أن الجهود الأكثر جدية لكتابة التاريخ الشامل هي التي بذلتها المثالية الألمانية التقليدية. فالذي أطلق الفكرة هو الفيلسوف عمانوئيل كانط في بحثه عام 1784 «**فكرة التاريخ الشامل من زاوية السياسة الكونية**». هذا البحث من ستة عشر صفحة فقط يحدد التعابير الأساسية التي سوف تستخدم كمرجع للمحاولات اللاحقة من أجل كتابة هذا النوع من التاريخ.

كان كانط واعياً تماماً أن «المجرى الفاضح للأشياء الإنسانية»، يبدو أنه لا يُبرز أية ترسيمة تنظيمية إلى السطح، وأن تاريخ الإنسان يبدو تسلسلاً متواصلاً من الحروب والويلات. وكان مع ذلك يتساءل إذا لم يكن هناك حركة منتظمة في التاريخ الإنساني بحيث إن الذي يبدو فوضوياً من وجهة نظر فرد منعزل قد يكشف في الواقع عن تطور بطيء وتدريجي خلال مرحلة طويلة من الزمن. فهذا يبدو صحيحاً بشكل خاص بالنسبة للعقل الإنساني، إذ لا يمكن لأي فرد مثلاً أن يأمل في اكتشاف مجمل الرياضيات، ولكن الطابع التراكمي للمعرفة الرياضية، يسمح لكل جيل أن يبني إنجازاته على إنجازات الأجيال السابقة.

كان كانط يوحي بأن للتاريخ نقطة نهائية، أي له هدف نهائي تفترضه ضمناً إمكانيات الإنسان الجارية، وهذا الهدف يجعل مجمل التاريخ قابلاً للفهم. كانت هذه النقطة النهائية تحقيق الحرية الإنسانية لأن «المجتمع الذي ترتبط فيه الحرية على أعلى مستوى في ظل قوانين خارجية بسلطة قوية جداً، أي بدستور مدني عادل تماماً، هو المشكلة الأكثر صعوبة التي تفرض الطبيعة على الجنس الإنساني». فتحقيق مثل هذا الدستور المدني ونشره الشامل على العالم هو إذاً الإرادة الذي بواسطتها نستطيع أن نفهم التقدم في التاريخ. وهو يعطي أيضاً المعيار الذي يسمح ببذل جهد هائل من التجريد الضروري لفصل ما كان أساسياً في تطور الجمهور الكبير هذا عن الوقائع الحديثة التي تشكل المواد الخام للتاريخ. فالسؤال الذي يجب أن يجيب عليه التاريخ الشامل كان آنذاك التالي: إذا أخذنا كل المجتمعات وكل العصور بالاعتبار، هل هناك سبب صالح على المستوى الشمولي يجعلنا نأمل بوجود تقدم إنساني عام باتجاه الحكم الجمهوري، أي ما نعني به اليوم الديمقراطية الليبرالية؟[10].

كان كانط أيضاً يشير بتعابير عامة إلى الحافز الذي قد يدفع بالإنسانية إلى أعلى درجة من العقلانية التي تتمثل بالمؤسسات الليبرالية. هذا الحافز لم يكن العقل وإنما بالأحرى نقيضه:

الصراع الأناني الذي تولده «عدم إجتماعية مجتمع» الإنسان، التي تقود الناس إلى التخلي عن حرب الجميع ضد الجميع لكي تتجمع في مجتمعات مدنية، والتي تدعم فيها بعد الفنون والعلوم بحيث تبقى هذه المجتمعات متنافسة فيما بينها. فروح التنافس إذاً واعتزاز الإنسان بنفسه ورغبته في الحكم والسيطرة هي بالضبط مصادر الإبداعية الاجتماعية؛ وهي تؤمن تحقيق إمكانيات «لا توفرها حياة الرعيان في أركاديا».

فمحاولة كانط لم تكن تشكل بحد ذاتها تاريخاً شاملاً. وهذا البحث المشار إليه الذي كتبه الفيلسوف في الستين من عمره بينما كان يقترب من نهاية عمله الفكري يكشف ببساطة عن الحاجة إلى كيبلر جديد أو إلى نيوتن جديد ليفسر القوانين الشاملة لتطوّر الإنسانية التاريخي. وأشار كانط إلى أن العبقري الذي قد يقوم بهذه المهمة سيُدعى في الوقت نفسه فيلسوفاً ـ لكي يميّز ما هو المهم في القضايا الإنسانية ـ ومؤرخاً قادراً على استيعاب تاريخ كل العصور وكل الشعوب في كليّة لها دلالتها. قد يكون عليه أن يتابع «تأثير التاريخ اليوناني على بناء الدولة، والتفسير السّيىء للدولة الرومانية التي استوعبت اليونانيين، ثم تأثير روما على البرابرة الذين دمروها بدورهم، وهكذا دواليك حتى عصرنا؛ وإذا أضفنا مراحل من التواريخ القومية للأمم المستنيرة، فإننا نكتشف تقدماً منتظماً في تكوين الدول في قارتنا (التي من المحتمل أن تنتهي بإعطاء قوانين لجميع القارات الأخرى)». كان التاريخ تاريخ التدمير المتتالي للحضارات، ولكن كلًّا من هذه القطيعات كانت تحتفظ بشيءٍ ما من المرحلة السابقة وتمهد بذلك الطريق نحو مستوى أعلى من الفكر والحياة. ويختم كانط بتواضع بأن كتابة هذا التاريخ تتعدى قدراته، ولكن إذا نجحت هذه المهمة فإنها قد تساهم بتحقيق الحكم الجمهوري الشامل وذلك بإعطاء الإنسان نظرة واضحة عن مستقبله[11].

إن المشروع الكانطي لكتابة تاريخ شامل جدي فلسفياً ومرتكز إلى امتلاك التاريخ التجريبي قد انتقل إلى خلفه، جورج ويلهلم فريدريك هيغل الذي أنجزه في الفترة التي تلت وفاة كانط. لم يكن لهيغل صيت حسن في العالم الأنكلوساكسوني حيث كان يتهم بأنه متملّق رجعي فيما يتعلّق بالنظام الملكي البروسي، وأنه منظر للتوتاليتارية في القرن العشرين، وأنه، من الزاوية الانكليزية، أسوأ من كل ذلك، ميتافيزيقيٌّ «صعب القراءة»[12]. هذا الحكم المسبق المتجذر ضد هيغل منع الناس من فهم أهميته باعتباره أحد الفلاسفة المؤسسين للحداثة. فإذا كنا نعترف بدَيْننا تجاهه أم لا، فإننا في الواقع مدينون لهيغل فيما يتعلق بالأوجه الأساسية لوعينا الحديث.

ولا بد من الملاحظة إلى أي حد يستجيب نظام هيغل لجميع التفاصيل التي أوحى بها كانط بالنسبة للتاريخ الشامل، أكان من حيث الشكل أم من حيث المضمون[13]. كان هيغل مثل كانط يحدد مشروعه على أنه كتابة للتاريخ الإنساني القابل لتوفير «تحقق الروح (أي الوعي الإنساني الجماعي) من خلال معرفة ما هي عليه مستقبلاً»[14]. كان هيغل يحاول تفسير العناصر الجيدة التي تحتويها مختلف الدول والحضارات الحقيقية في التاريخ، والأسباب التي أدت في النهاية إلى انقلابها، و«بصيص الأنوار» الذي بقي من كل منها لتهيئة الطريق نحو التطورات المستقبلية، وكما في المفهوم الكانطي حول «عدم اجتماعية مجتمع» الإنسان، كان هيغل يرى التقدم في التاريخ

الناشيء لا يسير وفْق تطور العقل الثابت، وإنما بحسب لعبة الأهواء العمياء التي تقود الناس إلى النزاعات والثورة والحرب، أي حسب «دهاء العقل» وفق الصيغة الشهيرة. إن التاريخ يتقدم بمسار متواصل من النزاعات التي تتصادم في إطارها أنظمة الفكر وكذلك الأنظمة السياسية، وتنهار بلعبة تناقضاتها الذاتية الخاصة. فهي عندئذ تستبدل بأنظمة أقل تناقضاً، أي أكثر تطوراً، تولِّد بدورها تناقضات جديدة ومختلفة وفق مسار «الديالكتيك» الشهير. فقد كان هيغل أحد الفلاسفة الأوروبيين الأوائل الذين عالجوا بجدية «التواريخ القومية للشعوب الأخرى» القائمة خارج أوروبا، مثل شعوب الهند والصين، وسعى لإدخالها في ترسيمته العامّة؛ فحسب مسلمة كانط هناك أيضاً نقطة نهائية للعملية التاريخية، وهي تحقيق الحرية على سطح الأرض: «ليس تاريخ العالم شيئاً آخر غير تقدم وعي الحرية». وتطور التاريخ الشامل يمكن فهمه على أنه تقدم المساواة والحرية الإنسانية الذي يختصره هيغل بعبارة لاذعة: «كانت أمم الشرق تعلم أن هناك إنساناً حراً؛ وعالم اليونانيين والرومان كان يعلم أن **بعض الناس** أحرار؛ ونحن بدورنا نعلم بأن جميع الناس بصفتهم **كائنات إنسانية** ـ هم أحرار بشكل مطلق»[15]. فتجسيد الحرية الإنسانية بالنسبة لهيغل هو الدولة الدستورية الحديثة، أو بالأحرى ما نسميه الديمقراطية الليبرالية. إن تاريخ الإنسانية الشامل لم يكن شيئاً آخر غير بلوغ الإنسان التدريجي العقلانيةَ الكاملة والوعيَ المستقلّ بأن هذه العقلانية تتجلى كلياً في الديمقراطية الليبرالية.

لقد اتُّهم هيغل باستمرار بأنه مغرم بالدولة وبسلطتها، أي أنه كان عدوّاً لليبرالية وللديمقراطية. إن البحث الكامل حول هذا الاتهام ليس من اختصاص هذا الكتاب[16]. حسبنا أن نقول هنا، وهو ما يعترف به بنفسه، أن هيغل كان فيلسوف الحرية الذي يعتبر أن المسار التاريخي بكامله يبلغ حده الأقصى في تحقيق الحرية من خلال مؤسسات ملموسة اجتماعية وسياسية. يمكن أن يُعتبر هيغل أيضاً المدافع عن المجتمع المدني، أكثر ممّا يعتبر داعم الدولة وبطلها، أي الفيلسوف الذي أعطى تبريراً لإبقاء مجال واسع للنشاط الاقتصادي والسياسي مستقلاً عن رقابة الدولة. وبهذا المعنى بالطبع فسره ماركس، وهو السبب الذي من أجله هاجم هيغل معتبراً إياه ممالئاً للبرجوازية.

كانت الديالكتية الهيغليّة ضحية خداع هائل. لقد بدأ ذلك مع زميل ماركس فريدريك انغلز الذي اعتقد بأن الديالكتية هي «طريقة» يمكن استعارتها من هيغل بقطع النظر عن محتوى نظامه الفلسفي، واعتقد البعض بأن الديالكتية بالنسبة لهيغل كانت وسيلةً ماورائية تمكنه من استنتاج مجمل التاريخ الإنساني من مبادىء تمهيدية عفوية أو منطقية، بمعزل عن المعطيات التجريبية ومعرفة الأحداث التاريخي الحقيقية. هذا المفهوم للديالكتية هو مفهوم واهٍ: فقراءة أعمال هيغل التاريخي تبين فوراً بأن أحداث التاريخ والاحتمالات الجائزة تلعب فيه دوراً كبيراً[19]. إن الديالكتية الهيغلية تشبه الديالكتية الأفلاطونية والحوار السقراطي، أي أنه حديث بين كائنين إنسانيين حول موضوع مهم مثل طبيعة الخير أو معنى العدالة. إن مثل هذه النقاشات لا تُحَلُّ إلاّ على قاعدة مبدأ التناقض: فالموقف الأقل تناقضاً مع ذاته هو الذي يتغلب إلاّ إذا تبين خلال الحديث إن الموقفين متناقضان بشكل متعادل: عندها يظهر موقف ثالث متحرر من تناقضات

الموقفين الأولين. ولكن هذا الموقف الثالث بدوره قد يحوي تناقضات جديدة وغير متوقعة تولّد عندها حديثاً آخر وتؤدي إلى حل آخر. فالديالكتية بالنسبة لهيغل لها مكانها ليس فقط في مجال النقاشات الفلسفية، بل أيضاً بين المجتمعات أو ـ بحسب اللغة المعاصرة لعلماء الاجتماع ـ بين الأنظمة الاجتماعي ـ الاقتصادية. يمكننا هكذا أن نصف التاريخ بأنه حوار واسع بين المجتمعات، تنهار خلاله المجتمعات التي تصاب بتناقضات داخلية خطيرة وتستبدل بمجتمعات أخرى تنجح في تجاوز هذه التناقضات. وهكذا فالأمبراطورية الرومانية بالنسبة لهيغل انتهت بالانهيار لأنها أقامت المساواة الشاملة الشرعية بين كل الناس، ولكنها لم تعترف بحقوقهم وكرامتهم الإنسانية الخاصة بهم. هذا الاعتراف لم يكن موجوداً آنذاك إلّا في التقليد اليهودي ـ المسيحي الذي أقام المساواة الشاملة بين الناس انطلاقاً من حريتهم الأخلاقية[18]. والعالم المسيحي بدوره تعرض لتناقضات أخرى: فالمثل الكلاسيكي هو مدينة القرون الوسطى التي تضم بين جدرانها التجار والباعة الذين كانوا يشكلون جنين النظام الاقتصادي الرأسمالي. وقد انتهت فعاليتهم الاقتصادية العالية إلى إظهار عدم عقلانية الضغوط الأخلاقية على الإنتاجية الاقتصادية وبالتالي أدّت إلى هدم المدينة بالذات التي ولّدتهم.

إن الفارق الأساسي بين هيغل وكتّاب التاريخ الشامل الذين سبقوه ـ أمثال فونتينيل أو كوندورسيه ـ يعود إلى التعمق فلسفياً بمفاهيم الطبيعة والحرية والتاريخ والحقيقة والعقل. وإنْ لم يكن هيغل أول فيلسوف كتب عن التاريخ، فهو أول فيلسوف مؤرخ، أي فيلسوف يؤمن بالنسبية التاريخية الأساسية لكل حقيقة[19]. كان هيغل يعتبر أن كل وعي إنساني يتحدّد بشروطه الخاصة بالمحيط الاقتصادي والثقافي ـ أي بما «يحمله الزمن» كما يقال. فالفكر الماضي، أكان فكر الناس العاديين أو فكر كبار الفلاسفة أو كبار العلماء، لم يكن صحيحاً في المطلق أو «بشكل موضوعي»، إنما كان نسبيّاً نظراً لعلاقته بالأفق التاريخي أو الثقافي الذي يعيش فيه الأشخاص المعنيون. فالتاريخ الإنساني يجب ألّا يعتبر إذاً مجرد تتابع للحضارات المختلفة أو لمستويات الثقافة المادية، بل يجب أن يعتبر ـ بشكل أكثر أهمية ـ كتتابع لأشكال مختلفة من الوعي. فالوعي ـ وهي الصيغة التي تُدْرِك بها الكائنات الإنسانية مشاكل الخير والشر، والنشاطات التي تجدها مرضية، ومعتقداتها بمختلف أنواع الألوهية، وحتى تدرك بها العالم بمجمله ـ هذا الوعي قد تغيّر جذرياً خلال مجرى الزمن. وبما أن هذه المنظورات كانت متناقضة فيما بينها، ينجم عن ذلك أن معظمها كان خاطئاً، أو كان أيضاً أشكالاً «للوعي الخاطىء» الذي يفترض بالتاريخ اللاحق كشفه؛ فالأديان العالمية الكبرى لم تكن، بالنسبة لهيغل صحيحة في ذاتها، فهي ليست سوى ايديولوجيات منبثقة من الحاجات التاريخية الخاصة للشعوب التي تؤمن بها. والمسيحية بشكل خاص، هي ايديولوجيا ولدت من العبودية: ما إن أعلنت المساواة الشاملة بين الإنسان، حتى راح العبيد يستخدمونها للمطالبة بتحررهم الذاتي.

إن الطبيعة الجذرية لتاريخانية هيغل يصعب علينا اليوم إدراكها لأنها تشكل جزءاً كبيراً من عالمنا الفكري. نحن نعتبر «المنظورية» (perspectivisme) التاريخية للفكر أمراً قائماً وتشترك بالحكم المسبق العام ضد أنماط الفكر التي لا تتوافق مع «ذوق العصر». فالتاريخانية ضمنية مثلاً في موقف

إحدى المناضلات المعاصرات لقضية المرأة، التي تعتبر تضحية والدتها أو جدتها للعائلة أو للمنزل كإرث مهمل من عصر مضى. حتى ولو كان خضوع الجَدّة الإرادي لثقافة يسيطر عليها الذكور يبدو أنه كان صحيحاً وجيداً «بالنسبة لعصرها» ـ «وفي زمانها» ـ ومن الممكن أنه جعلها سعيدة، ولكن هذا الخضوع لم يعد يحتمل وهو يشكل نوعاً من «الوعي الخاطىء»، والتاريخانية هي أيضاً ضمنية في موقف الأسْوَد الذي يرفض أن يكون باستطاعة الأبيض أن يفهم ماذا يعني أن يكون المرء أسودَ: بالرغم من أن وعي البيض ووعي السود لا ينفصلان بالضرورة من حيث الزمن التاريخي، فإننا نعتبرهما وكأنهما يجب أن ينفصلا من خلال عالمَيْ الثقافة والتجربة اللذين تغذّى كلٌ من وعيها عبرهما، دون أن يتوافر بين هذين الوعيين إلاّ أضعف تواصل.

إن جذرية التاريخانية الهيغلية بديهية في مفهومه بالذات عن الإنسان. كل الفلاسفة أو معظمهم، ما عدا نسبة قليلة منهم، من الذين سبقوه في الكتابة، اعتقدوا بوجود شيء ما يمكن أن نسميه «الطبيعة الإنسانية» أي هو مجموعة من السمات ذات الطابع الدائم نسبياً ـ كالأهواء والرغبات والقدرات والفضائل.. إلخ ـ التي تميز الإنسان باعتباره إنساناً[20]. في حين أنّ من الواضح أن الناس كأفراد يستطيعون أن يتغيروا، فإن الطبيعة الأساسية للإنسان لم تتغير أبداً مع الزمن، أكان فلاحاً في الصين أم نقابياً في أوروبا الحديثة، هذه الرؤية الفلسفية تترجمها الصورة المشتركة التي تعتبر «الطبيعة الإنسانية ثابتة» وهو مثل نستخدمه حول المظاهر الأقل تقدماً للبشرية، ولكنها مظاهر مألوفة مثل الشراهة والدعارة أو الوحشية. فعلى العكس لم يكن هيغل يرفض أن يكون للإنسان جانب طبيعي يعود لحاجات الجسد مثل الغذاء أو النوم، ولكنه كان يعتقد أن الإنسان في ميزته الأساسية كان غير مُحدّد، وبالتالي كان حراً في خلق طبيعته الخاصة به[21].

وهكذا فطبيعة الرغبة الإنسانية وفق هيغل ليست مُعطاةً مرّةً واحدة، بل هي تتغير مع الفترات التاريخية والثقافات[22]. فلنورد مثلاً على ذلك، إنّ الساكن حالياً في أميركا أو فرنسا أو اليابان يصرف أكبر قسم من طاقته في الحصول على أشياء (نوع معين من السيارات أو أحذية للرياضة، أو ثوب عصري) أو على وضع اجتماعي (كالجيرة الحسنة والمدرسة الجيدة أو العمل الجيد). إن معظم موضوعات الرغبة هذه، لم تكن حتى موجودة ولا يمكنها إذاً أن تكون موضوعات للرغبة بالنسبة للعصور السابقة، كما لا يمكن أن يرغبها أيضاً الساكن الحالي في العالم الثالث الذي يقضي كل وقته في البحث عن الضرورات الأساسية كالملجأ والغذاء. إن النزعة الاستهلاكيّة وعلوم التسويق المرتبطة بها تتعلق بالرغبات التي خلقها الإنسان حَرْفيّاً والتي ستفتح الطريق أمام رغبات أخرى في المستقبل[23]. فإن رغباتنا الحالية مشروطة بوسطنا الاجتماعي الذي ينجم بدوره عن مجمل ماضينا التاريخي، والموضوعات الخاصة بالرغبة لا تشكل إلاّ أحد أوجه «الطبيعة الإنسانية» التي تغيرت مع الزمن. وقد تطورت أيضاً أهمية الرغبة بالذات بعلاقتها مع عناصر أخرى تابعة لطبع الإنسان. فالتاريخ الشامل عند هيغل يأخذ في الحساب ليس فقط تقدم المعارف والمؤسسات، بل أيضاً الطبيعة المتغيرة للإنسان ذاته. لأن طبيعة الإنسان ليست في امتلاك طبيعة معينة ولا في أن يكون شيئاً ما، بل في أن تصبح هذه الطبيعة غير ما كانت عليه من قبل.

ولكن هيغل يختلف عن فونتينيل وعن المؤرخين الأكثر جذرية الذين أتوا بعده: فهو لم يكن يعتقد أن هذه السيرورة التاريخية سوف تستمر إلى ما لا نهاية؛ فهي ستصل إلى نهايتها مع تحقيق المجتمعات الحرة في العالم الواقعي. وبعبارات أخرى يجب أن يكون هناك بالنسبة له نهاية للتاريخ. هذا لا يعني أنه سيكون هناك نهاية للأحداث من الولادات والوفيات في التفاعلات الاجتماعية المتعلقة بوجود الإنسانية، أو أنه سيكون هناك حدٌّ نهائي للمعرفة الواقعية للعالم. ولكن هيغل قد حدّد التاريخ كتقدم مضطرد للإنسان نحو أرفع مستويات العقلانية والحرية، وهذه السيرورة لها حدٌّ نهائيٌّ منطقي يتجلى في تحقيق استقلال الوعي المطلق. وكان يعتقد أن هذا الوعي يتجسد في الدولة الليبرالية الحديثة التي ظهرت في أوروبا إثر الثورة الفرنسية وفي أميركا إثر استقلال الولايات المتحدة. عندما أعلن هيغل أن التاريخ قد انتهى بعد معركة إيينا (Iéna) عام 1806. فهو لم يكن يدّعي بالطبع أن الدولة الليبرالية قد انتصرت في العالم أجمع: فانتصارها لم يكن حتى مؤكداً في المقاطعة الألمانية الصغيرة حيث كان يعيش. فهو كان يقول ببساطة إنّ مبادىء الحرية والمساواة التي تميز الدولة الليبرالية الحديثة قد اكتشفت وأنجزت في البلدان الأكثر تقدماً، وأنه ليس هناك من مبادىء أو أشكال للتنظيم الاجتماعي والسياسي بديلةٍ تعتبر أعلى من مبادىء الليبرالية. وبعبارات أخرى، كانت المجتمعات الليبرالية متحررة من «التناقضات» التي تتميز بها الأشكال القديمة من التنظيم الاجتماعي وهذا ما ينبغي أن يؤدي إذاً إلى نهاية الديالكتية التاريخية.

منذ صياغة هذا المذهب والمفكرون مترددون في القبول جدياً بفكرة أن ينتهي التاريخ مع ظهور الدولة الليبرالية الحديثة. وعلى الفور تقريباً هوجم هيغل من قبل الكاتب الآخر الكبير للتاريخ الشامل في القرن التاسع عشر، وهو كارل ماركس. في الواقع، لم نكن واعين حقاً لدَيْنِنَا الفكريّ تجاه هيغل، وذلك لأن إرثه قد انتقل إلينا بشكل أساسي عبر ماركس الذي استعمل أجزاء واسعة من النظام الهيغلي لحاجاته الخاصة ـ والباقي قام بانتقاده بعنف شديد. تلقى ماركس من هيغل مفهوم التاريخية الأساسية للقضايا الإنسانية، والمفهوم القائل إنّ مجتمع الناس قد تطور مع مرّ العصور منذ البنى الاجتماعية البدائية وحتى التجمعات الأكثر تعقيداً والعالية التطور. وقد أخذ عنه أيضاً الفكرة القائلة إن السيرورة التاريخية هي في أساسها ديالكتيكية، أي أن الأشكال الأولى للتنظيم الاجتماعي والسياسي كانت تحوي «تناقضات» داخلية تأكدت مع الزمن وأدت إلى تدهورها واستبدالها بتنظيم أكثر تطوراً. وكان ماركس أيضاً يشاطر هيغل اعتقاده بإمكانية انتهاء التاريخ: وهو قد توقع بالفعل شكلاً نهائياً للمجتمع المتحرر من التناقضات الذي بتحقيقه قد ينهي السيرورة التاريخية.

والمسألة التي كان ماركس يختلف حولها مع هيغل هي بالضبط نوع المجتمع الذي من المفروض أن ينبجس عند نهاية التاريخ. فماركس يعتقد أن الدولة الليبرالية قد فشلت في حلّ تناقض أساسي، هو تناقض الصراع الطبقي ـ الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا. وهكذا فقد قلب تاريخانية هيغل ضده، مبرهناً أن الدولة الليبرالية لا تمثل شمولية الحرية، بل فقط انتصار الحرية لطبقة معينة: هي البرجوازية. كان هيغل يعتقد أن الانسلاب (انقسام الإنسان ضد ذاته

وبالتالي فقدان السيطرة على مصيره الخاص به) قد جرى حله بشكل متطابق ونهاية التاريخ من خلال الاعتراف الفلسفي بإمكانية الحرية في الدولة الليبرالية. أمّا ماركس فقد لاحظ بالمقابل أن الإنسان يبقى مُسْتَلَباً من ذاته في المجتمعات الليبرالية لأن الرأسمال ـ وهو إبداع إنساني ـ قد أصبح سيد الإنسان ومسيطراً عليه[24]. وبيروقراطية الدولة الليبرالية التي كان هيغل يدعوها «الطبقة الشمولية» لأنها تجسد بالنسبة له مصالح الشعب بمجمله، لا تمثل بالنسبة لماركس إلّا مصالح خاصة في إطار المجتمع المدني وهي مصالح الرأسماليين الذين يسيطرون عليها. فهيغل الفيلسوف لم يتوصل إلى «الاستقلال المطلق للوعي»، وهو ذاته لم يكن إلّا نتاجاً لعصره ومدّاحاً للبرجوازية. والنهاية الماركسية للتاريخ لن تأتي إلّا مع انتصار «الطبقة الشمولية» الحقيقية، أي البروليتاريا، وما يلي ذلك من تحقيق الطوباوية الشيوعية إجمالاً التي قد تضع حداً نهائياً لصراع الطبقات[25].

إن النقد الماركسي للهيغلية وللمجتمع الليبرالي أصبح مألوفاً لدينا بحيث لا حاجة بنا لتكراره. ولكن الفشل الذريع للماركسية اليوم كركيزة للمجتمعات في العالم الواقعي ـ الذي أصبح أمراً مؤكداً تماماً بعد مرور مئة وأربعين عاماً على بيان الحزب الشيوعي ـ يطرح مسألة معرفة ما إذا كان التاريخ الشامل بحسب هيغل هو في النهاية أحد الحلول الأكثر تنبؤاً. لقد ذُكِرت هذه الإمكانية في أواسط القرن من قبل الكسندر كوجيف (Kojève) الفيلسوف الفرنسي ـ الروسي الذي أجرى سلسلة من الحلقات الدراسية المهمة جداً في المدرسة التطبيقية للدروس العالية في باريس (Ecole Pratique des Hautes études) خلال الثلاثينات[26]. فإذا كان ماركس أهم مفسر لهيغل في القرن التاسع عشر، فإن كوجيف هو بالتأكيد أفضل مفسر له في القرن العشرين، فكوجيف مثل ماركس لم يكن يشعر فقط بأنه معني بتفسير فكر هيغل، بل بالعكس كان يستخدمه بشكل خلاق لإعطاء تفسيره الخاص للحداثة. وريمون آرون يعطينا لمحة عن براعة كوجيف وأصالته:

> «كان كوجيف يسحر مستمعيه من كبار المثقفين الميّالين للشك والتشكيك. لماذا؟ لأن الفضل يعود في ذلك إلى موهبته ومهارته [. . .] فهو كخطيب يرتبط بشكل وثيق بموضوعه وشخصيته. فالموضوع كان في الوقت نفسه التاريخ والفينومينولوجيا (هيغل). هذه الأخيرة توضّح التاريخ؛ كل شيء يكتسب دلالة معينة. حتى هؤلاء الذين كانوا لا يثقون بعناية التاريخ، والذين يرتابون بوجود اصطناع خلف الموهبة، لم يكونوا يقاومون الساحر؛ فالمعقولية التي يضفيها على الزمن والأحداث هي الدليل على ذلك»[27].

يدور تعليم كوجيف حول الفرضيّة الأولية التي جعلت هيغل على حق بشكل أساسي، وهي: أن تاريخ العالم، رغم كل تقلبات السنوات اللاحقة، قد انتهى فعلاً عام 1806. فمن الصعب أن نتقصّى، عبر مختلف أقنعة السخرية في أعمال كوجيف، نيّته الحقيقية، ولكن خلف هذا الاستنتاج المفارق ظاهرياً تختفي الفكرة القائلة إن مبادىء الحرية والمساواة المنبثقة من الثورة الفرنسية، والمتجسّدة في ما يسميه كوجيف «الدولة الشمولية والمنسجمة» الحديثة، تمثل الحدّ الأقصى للتطور الايديولوجي الذي يستحيل بعده إجراء أي تطور. فقد كان كوجيف يعلم بالطبع أن حروباً دامية عديدة وثورات كثيرة قد وقعت بعد العام 1806، إلّا أنه كان يعتبرها

أساساً نوعاً من «استتباع الأقاليم»[28]. وبعبارات أخرى، لا تعتبر الشيوعية مرحلة أعلى من الديمقراطية الليبرالية، فهي جزء من المرحلة التاريخية نفسها التي قد تنتهي إلى تعميم نشر الحرية والمساواة على كل مناطق العالم. بالرغم من أن الثورتين البلشفية والصينية تبدوان للوهلة الأولى أنهما حدثان هائلان، فإن نتيجتهما الوحيدة المهمة يجب أن تكون نشرَ مبادىء الحرية والمساواة المعترف بها، على شعوب كانت في السابق متأخرة ومقهورة، وإجبارَ بلدان العالم المتقدم التي تعيش وفق هذه المبادىء على إنجازها بشكل أكثر كمالاً أيضاً.

بإمكاننا أن نكوّن فكرة عن براعة كوجيف الفكرية وعن فرادته من خلال المقطع التالي:

«إنني بملاحظتي لما يجري من حولي وبتفكيري بما جرى في العالم منذ معركة إيينا، فهمت أن هيغل كان على حق في أن يرى فيها بحد ذاتها نهاية للتاريخ. في هذه المعركة ومن خلالها، بلغت الإنسانية بشكل افتراضي الحدّ والهدف - أي النهاية - من التطور التاريخي للإنسان. والذي جرى بعد ذلك لم يكن إلاّ امتداداً في المكان للقوة الثورية الشاملة التي جسدها في فرنسا روبسبيير - نابوليون. فمن الزاوية التاريخية الحقيقية لم يكن من تأثير للحربين العالميتين وما ارتبط بهما من ثورات صغيرة أو كبيرة، إلاّ دفعُ الحضارات المتأخرة للضواحي المحيطيّة نحو اعتماد المواقع التاريخية الأوروبية (الحقيقية أو المفترضة) الأكثر تقدماً. إذا كان كل من تحول روسيا إلى النظام السوفياتي وأوروبا إلى النظام الشيوعي هو أهمّ، وفي الوقت نفسه غير واقعة دمرقطة ألمانيا الامبراطورية (بواسطة الهتلرية) أو نيل التوغو لاستقلالها، وحتى حصول شعب البابو على تقرير المصير، فذلك لأن التحقيق الراهني الصيني - السوفياتي للبونابرتية الروبسبييرية يجبر أوروبا ما بعد المرحلة النابوليونية على الإسراع في محو الآثار اللاتاريخية العديدة من ماضيها ما قبل الثوري»[29].

إن التجسيد الأكمل لمبادىء الثورة الفرنسية مُتحقّق بحسب كوجيف في بلدان أوروبا الغربية، التي وصلت بعد الحرب إلى درجة عالية من الثروة المادية والاستقرار السياسي[30]. فهذه المجتمعات لم تعد تشهد تناقضات أساسية: إنها مكتفية بذاتها ومُشبِعَة لحاجاتها، ولم تعد لديها أهداف سياسية كبرى تريد تحقيقها بالصراع الحاد، وهي بإمكانها أن تنشغل بنشاطها الاقتصادي فحسب. حتى كوجيف ذاته تخلى عن التدريس في الجزء الأخير من حياته ليعمل كبيروقراطي في المجموعة الأوروبية. فنهاية التاريخ كما كان يعتقد تعني ليس فقط نهاية الصراعات الكبرى والأزمات السياسية الكبرى، وإنما أيضاً نهاية الفلسفة؛ وهكذا كانت المجموعة الأوروبية تجسيداً مؤسساتياً ملائماً تماماً «لنهاية التاريخ».

إن التواريخ الشاملة التي تمثّلت بالأعمال الرائعة لهيغل وماركس قد تلتها تواريخ أخرى أقل روعة. لقد شهد النصف الثاني للقرن التاسع عشر ظهور عدد لا بأس به من النظريات المتفائلة نسبياً حول التطور الاجتماعي التدريجي مثل نظريات الفيلسوف الوضعي أوغست كونت والدارويني الاجتماعي هربرت سبنسر. فهذا الأخير كان يرى التطور الاجتماعي كجزء من عملية أوسع من التطور البيولوجي وهي تخضع إلى أنواع القوانين نفسها التي تخضع لها قوانين بقاء الأقوى.

عرف القرن العشرين كذلك محاولات عديدة للتاريخ الشمولي - إلاّ أنها ذات طابع أكثر تشاؤماً بشكلٍ حاسمٍ - وهي تضم كتاب **انحطاط الغرب** لأوسوالد شبنغلر، ودراسة التاريخ

لأرنولد توينبي، وهذا الأخير يستوحي من الكتاب السابق[31]. يقسم شبنغلر وتوينبي التاريخ وفق تواريخ مختلف الشعوب (وهي تدعى «ثقافات» بالنسبة للأول، و«مجتمعات» بالنسبة للثاني)، حيث يظهر كل شعب وكأنه خاضع لبعض قوانين النمو والانحطاط المتماثلة. وهما بذلك يقطعان صلتهما بالتقليد الذي دشّنه المؤرخون المسيحيون وبلغ القمة مع هيغل وماركس، هذا التقليد الذي يعتبر تاريخ الإنسانية يسير خطيّاً، أحادياً وموجهاً بانتظام نحو التقدم. فشبنغلر وتوينبي يعودان بمعنى معين إلى الدورات التاريخية للشعوب وفق تقليد التاريخ التدويني عند اليونان والرومان. وبالرغم من أن أعمال هذين المؤرخين قد قرئت بشكل واسع ونالت التقدير اللازم في وقتها، إلّا أنها تعاني من الخطأ «العضواني» نفسه. لأنها تنطلق من تماثل قابل للنقاش بين ثقافة معينة أو مجتمع معين والجسم البيولوجي. لقد بقي شبنغلر شعبياً بسبب تشاؤمه، ويبدو أنه قد أثر ببعض رجال الدولة أمثال هنري كيسنجر، ولكن لا شبنغلر ولا توينبي لم يبلغا درجة الجدية التي بلغها أسلافهما الألمان.

و«التاريخ الشمولي» الأخير الذي كتب في عصرنا لم يكن عمل فرد معزول، بل بالأحرى نتيجة جهد جماعي لمجموعة من علماء الاجتماع ـ معظمهم أميركيون ـ الذين كتبوا بعد الحرب العالمية الثانية؛ وقد عُرف مجمل ما كتبوه باسم «نظرية التحديث»[32]. وكان كارل ماركس قد كتب في مقدمة الطبعة الانكليزية لكتاب **رأس المال** أن «البلد الأكثر تطوراً صناعياً يُبرز للأقل تطوراً صورةَ مستقبله». لكن شكّل ذلك، عن وعي أو لاوعي، نقطة انطلاق «نظرية التحديث». فهذه النظرية التي تستوحي بقوة أعمال ماركس وعالمي الاجتماع ڤيبر ودوركايم، تنص على أن التطور الصناعي يتبع ترسيمةً متماسكة من النمو يجب أن تنتجَ على أمد قصير بعض البنى الاجتماعية والسياسية المتماثلة في أصقاعٍ وثقافاتٍ مختلفة[33]. إذا درسنا بلاداً مثل انكلترا أو الولايات المتحدة، التي كانت تُعدّ من بين البُلدان الأولى المتقدمة صناعياً والمتحوِّلة ديمقراطياً، فإننا نستطيع أن نكتشف مخططاً شمولياً لا بدّ أن تنتهي جميع البلدان إلى اتّباعه[34]. بينما كان ماكس ڤيبير يعتمد نظرة يأس متشائمة تجاه عقلنة وعلمنة «التقدم» التاريخي للبشرية المتزايدتين، فإن نظرية التحديث أعطت لأفكاره طابعاً تفاؤلياً مقصوداً ـ قد نقول إنه ـ أميركي نموذجي، حتى ولو كان هناك خلافات بين أصحاب هذه النظرية (هل يجب أن يكون التطور خطيّاً وحيد الاتجاه؟ وهل هناك طرقٌ بديلة عن الحداثة؟) فإن لا أحداً منهم يشك أن التاريخ ليس موجهاً وأن الديمقراطية الليبرالية للأمم الصناعية المتقدمة لا تقوم في نهاية الطريق. لقد عمل هؤلاء الروّاد في الخمسينيات والستينيات بحماس كبير، على تكريس علمهم الاجتماعي الجديد لمساعدة بلدان العالم الثالث، التي أصبحت مستقلة مؤخراً، حتى تتمكن من أن تتطور اقتصادياً وسياسياً[35].

لقد انتهت نظرية التحديث في لوقوع ضحية تهمة **التمركز الاثني**، أي رفع تجربة أوروبا الغربية والولايات المتحدة إلى مستوى الحقيقة، دون أن تعترف بـ «الحدود الذاتية لثقافتها»[36]. فبحسب اتهامات بعض النقاد «ان الهيمنة السياسية والثقافية للغرب شجعت مفهوم المركزية الاثنية (العنصرية) الذي يَعْتَبِر نموذج التطور السياسي لهذا الغرب هو وحده النموذج

الصالح»[37]. فهذا «النقد يذهب إلى أبعد من الاعتراف البسيط بوجود طرق أخرى نحو الحداثة غير الطرق التي اتبعتها بلدان مثل انكلترا والولايات المتحدة. وهو يشكك أيضاً بمفهوم الحداثة بالذات متسائلاً بشكل خاص فيما إذا كانت جميع الأمم ترغب حقاً باعتماد المبادىء الديمقراطية الليبرالية للغرب وفيما إذا لم يكن هناك نقاط انطلاق ثقافية أخرى هي أيضاً مقبولة[38].

إن تهمة المركزية الاثنية أجهزت نهائياً على نظرية التحديث، فعلماء الاجتماع الذين صاغوا هذه النظرية كانوا يتبنون الأفكار النسبية لمنتقديهم: ولم يكونوا يملكون بالفعل أي سبب علمي أو حتى تجريبي يستطيعون باسمه أن يدافعوا عن قيم الديمقراطية الليبرالية، وكان يمكنهم أن يرددوا أن ليس لهم في أعماقهم أية نوايا مركزية إثنية[39].

إننا بالتأكيد نستطيع القول أن التشاؤم الكبير الذي أثاره القرن العشرون أفقد الثقة بمعظم هذه التواريخ الشمولية. واستخدام المفهوم الماركسي «للتاريخ» من أجل تبرير الإرهاب في الاتحاد السوفياتي والصين والبلدان الشيوعية الأخرى أعطى لهذه الكلمة معنى مشؤوماً بشكل خاص في نظر الكثيرين. إن فكرة التاريخ الموجه، ذي الدلالة، التقدمي، أو حتى القابل للفهم، هي اليوم بعيدة جداً عن التيارات الفكرية لعصرنا. والكلام عن تاريخ العالم كما كان يفعل هيغل يعني الاجتذاب الأكيد للسخرية، يعني الترفع الساخر الذي يبديه المثقفون، الذين يعتقدون أنهم يدركون أكثر من غيرهم العالم بمجمل تعقيده الدرامي. ليس صدفة أن يكون كتّاب التاريخ الشمولي الوحيدون الذين احتفظوا بدرجة معينة من النجاح الشعبي، هم الذين، أمثال شبنغلر وتوينبي، وصفوا انحطاط وتقهقر القيم والمؤسسات الغربية.

ومع ذلك، مهما كان تشاؤمنا مفهوماً، فإن موجة تجريبية، من أحداث النصف الثاني لهذا القرن تناقضه. علينا أن نتساءل إذا كان هذا التشاؤم قد أصبح وضعاً معيناً جرى اعتماده بخفة شأن تفاؤل القرن التاسع عشر؛ فالمتفائل الساذج الذي يصاب بخيبات الأمل يبدو سخيفاً، بينما المتشائم الذي يخطىء في توقعاته يحتفظ رغم كل شيء بهالة من العمق والجدية. إن ظهور القوى الديمقراطية في أجزاء من العالم حيث لا يُنتظر ظهورها، وعدمَ استقرار الأشكال التسلّطية للحكم والغياب الكامل للبدائل النظرية المتماسكة للديمقراطية الليبرالية،كلها تدفعنا إلى إعادة طرح السؤال القديم: هل هناك تاريخ شموليّ للإنسان من زاوية أكثر «كونية» مما كان ذلك ممكناً أيام كانط؟

- 6 -

إوالية الرغبة

لنعد الآن إلى نقطة الانطلاق ولنأخذ بالاعتبار المشكلة دون الاستعانة بسلطة النظريات القديمة للتاريخ: هل التاريخ موجه؟ هل هناك أسباب تدعو للاعتقاد بتطور مستقبلي شمولي باتجاه الديمقراطية الليبرالية؟

إن السؤال الأول حول اتجاه التاريخ هو سؤال مباشر وأسهل للمعالجة. لنأخذ الآن في البداية مسألة الاتجاه ولنترك جانباً السؤال حول ما إذا كان هذا الاتجاه يفترض تقدماً بالمعنى الأخلاقي أو بمعنى السعادة الإنسانية. هل تتطور كل المجتمعات ـ أو معظمها ـ باتجاه واحديّ، أم أن تاريخها يتبع مساراً دورياً أو صدفوياً فقط[1]؟. إذا كانت الفرضية الثانية صحيحة، فمن الممكن أن تكرّر الإنسانية أية ممارسة اجتماعية أو سياسية من الماضي: فالعبودية يمكن أن تعود، ويمكن لبعض الأوروبيين أن يُنصِّبوا أمراء وأباطرة، والنساء الأميركيات يمكنهن حتى أن يفقدن حقوقهن السياسية بالتصويت. أما التاريخ الموجه فهو على العكس من ذلك يفترض ألاّ يتكرّر أي شكل اجتماعي، بعدما جري تجاوزه، من قبل المجتمع نفسه، حتى ولو كان بإمكان مجتمعات أخرى مختلفة، وفي درجات متباينة من التطور تكرار ترسيمة التطور عينها.

إذا لم يكن التاريخ قابلاً لتكرار نفسه، فيجب أن توجد أوالية واحديّة وثابتة أو مجموعة من الأسباب الأوّلية التاريخية، تؤمن التطور باتجاه وحيد وتحافظ أحياناً على ذاكرة العصور السابقة في الحاضر. إن النظريات الدورية أو الصدفوية للتاريخ لا تستبعد إمكانية التغير الاجتماعي والانتظام المحدود في التطور، ولكنها لا تتطلب مصدراً وحيداً للسببية التاريخية. ويجب أن تحوي أيضاً عملية انحلال يجري بواسطتها محو أي وعي للإنجازات السابقة كلياً، لأنه بدون إمكانية النسيان التاريخي الشامل فإن كل دورة متتالية تُبنى، حتى بشكل جزئي، على تجارب الدورات السابقة.

وفي محاولة أولى لفهم الأوالية التي تعطي للتاريخ توجّهه، فَلْنَمْشِ على خطى فونتينيل وبايكون ولنسلّم بالمعرفة كمفتاح لاتجاه التاريخ ـ خاصة معرفة العالم الطبيعي الذي يمكننا بلوغه

بالعلم. وفي الواقع إذا استعرضنا مجمل الاكتشافات الإنسانية، فإن الاكتشاف الوحيد بينها، وهو ما يجري الإجماع حوله دون التباس، الذي له طابع تراكمي وموجه هو علم الفيزياء الحديث. إننا لا نستطيع أن نقول الشيء عينه عن نشاطات أخرى مثل الرسم والشعر والموسيقى أو فن العمارة: ليس مؤكداً أن يكون روشنبرغ (Rauschenberg) رساماً أفضل من ميكال انجل، أو أن يكون شونبرغ (Schönberg) أهم من باخ لمجرد أسباب تعاقبية؛ فكنيسة نوتردام في رانس وسكشبير أو البارتينون يمثل كل منها شكلاً من الكمال ومن السخف الادعاء «بالتقدم» إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه. أمّا علم الفيزياء من جهته فيُبنى على ذاته: إن بعض «وقائع» الطبيعة التي بقيت خافية على العقول النيرة في الأجيال السابقة، أصبحت اليوم في متناول طالب من السنة الأولى الجامعية لمجرد كونه وُلِدَ متأخراً. فالفهم العلمي للطبيعة ليس دورياً ولا صدفوياً؛ لأن الإنسانية لا تعود دورياً إلى حالة الجهل البدائية ذاتها، ونتائج علم الفيزياء الحديث لا تخضع لنزوات الإنسان وحدها. فالكائنات الإنسانية حرة في أن تعمل في بعض فروع العلم بدلاً من الفروع الأخرى، وهي تستطيع بالتأكيد تطبيق نتائج هذا البحث كما يحلو لها، ولكن ليس بإمكان المستبدين ولا البرلمانات رفض قوانين الطبيعة مهما كانت رغبتهم بذلك[2].

لقد تراكمت المعرفة العلمية خلال زمن طويل جداً وكان لها تأثير ثابت على تكوين الطابع الأساسي للمجتمعات الإنسانية، وحتى وإن لم نتبين ذلك دائماً. وهكذا، فالثقافات التي كانت تملك معدن الحديد والزراعة كانت مختلفة جداً عن تلك التي لا تعرف إلّا أدوات المعدن القلوي (ليتيوم) واقتصاد الصيد والقطاف. ولكنه حدث تغير نوعي في العلاقة بين المعرفة العلمية والسيرورة التاريخية مع تقدم علم الفيزياء الحديث، أي منذ اكتشاف الطريقة العلمية من قبل أشخاص مثل ديكارت، بايكون، وسبينوزا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فإمكانية السيطرة على الطبيعة، التي فتحتها الفيزياء الحديثة، لم تكن سمة مشتركة بين جميع المجتمعات، ولكنها اكتشفت في لحظة تاريخية معينة من قبل بعض الأوروبيين. إلّا أن الطريقة العلمية ما أن اكتشفت حتى أصبحت ملكاً مشتركاً شاملاً لكل إنسان مزود بعقل، وهي، في القوّة بمتناول كلّ فرد وذلك دون الأخذ بالاعتبار الفوارق في الثقافة أو في القومية. لقد ولّد اكتشاف الطريقة العلمية تقسيماً أساسياً وليس دورياً للأزمان التاريخية إلى حقبات «ما قبل» و«ما بعد». وعندما تمّ الاكتشاف قدّم التطور التدريجي والمتواصل للفيزياء الحديثة أوالية تَوَجُّهٍ تفسر فعلاً أوجه التطور التاريخي التالي.

فالزاوية الأولى التي من خلالها يحدّد علم الفيزياء التغيرات التاريخية التي هي في الوقت نفسه موجهة وشاملة، هي زاوية المنافسات العسكرية. إذ أن شمولية العمل توفر قاعدة التوحيد الكلي للإنسانية، ويعودُ ذلك أولاً إلى الحضور الكلي للحروب والنزاعات في النظام الدولي. فعلم الفيزياء الحديث يمنح تفوقاً عسكرياً حاسماً للمجتمعات التي تستطيع تطوير وإنتاج واستخدام تكنولوجياتها بالطريقة الأكثر فعالية؛ هذا التفوق النسبي الذي توفره التكنولوجيا يزداد طبيعياً مع تسارع التغيرات التكنولوجية[3]. فرماح شعب الزولو لم تستطع منافسة بنادق الانكليز بالرغم من الشجاعة التي يتمتع بها محاربوه فردياً: وامتلاك التكنولوجيا كان السبب الذي مكّن أوروبا من

غـزو القسم الأكبر مـا يشكّل حـالياً العـالم الثالث، خـلال القرنـين الثامن عشر والتـاسع عشر، وانتشار هذا العلم نفسـه انطلاقـاً من أوروبا سمـح للعالم الثـالـث باستعـادة شيء من سيادتـه في القرن العشرين.

إن احتـمال الحروب يـولد دفعـاً كبيراً بهـدف عقلنة المجتمعـات ومن أجل خلق بُنى اجتـماعية متماثلة بين الثقافات. فكـل دولة تـأمل في الحفـاظ على استقـلالها السيـاسي هي مضطرة لاعتـماد تكنولوجيا أعدائها ومنافسيها. وأكثر من ذلك فالتهديد بالحرب يجبر الدول على إعادة بناء أنظمتها الاجتماعية وفق توجهات مسيطرة في إنتاج التكنولوجيا واستخدامها. فعلى الـدول مثلاً أن تتمتـع بحجم معين لتقف في وجه جيرانها ومنافسيها، مما يخلق عوامل قوية تـدفع للوحـدة القوميـة؛ كما ينبغي عليها أن تكون قادرة على تعبئة مواردها على المستـوى القومي، مما يتطلب بنـاء سلطة جدًّ مـركزيـة للدولة مـزوّدة بسلطة تخوّلهـا فرض الضرائب والأنـظمة؛ وعـلى هذه الـدول أن تفكـك الأشكـال المختلفة من الـروابط الإقليمية والـدينية والعـائلية التي من شـأنها أن تعرقـل الـوحـدة الوطنية؛ وعليها أن تزيد المستوى العام للتربية والإعـداد من أجل إنتـاج نخبة قـادرة على تـطبيق التكنـولوجيـا المتطورة التي تـطلبها؛ وينبغي عـلى هـذه الـدول أيضـاً أن تبقى عـلى صلة متنبهـة بالتطورات التي تحدث خارج حدودها؛ وعليها أخيراً، بعدما أُدخل مبدأ تكوين الجيوش الجـرارة خلال الحروب النابوليونية، أن تفتح الباب أمام انعتاق الطبقات الفقيرة في مجتمعاتهـا، إذا كانت تبغي إجراء تعبئة عامة فعّـالة. كـل هذه التـطورات يمكن أن تحصل لأسبـاب أخرى (اقتصـادية مثلاً)، لكن الحرب تولد الحاجة إلى التحديث الاجتماعي بشكل حاد خـاصة وتشكـل اختباراً لا لُبْسَ فيه عن مدى نجاحها.

هناك أمثلة تاريخية عديدة عن «التحديث الـدفاعي» الـذي أجبر البلدان عـلى إصلاح نفسهـا تحت تأثير التهديد العسكري[4]. فالأنـظمة الملكيـة المركـزية في القـرنين الســادس عشر والسابـع عشر، من مثل نظامي لويس الثالث عشر في فرنسا أو فيليب الثـاني في اسبانيـا، حاولت تـدعيم سلطتها على أراضيها بشكل أسـاسي من أجل تـأمين المـداخيل الضروريـة لحربهـا ضد جـيرانها. فخلال القرن السـابع عشر لم يعـرف هذان النـظامان الملكيّـان المذكـوران إلّا ثلاث سنـوات من السـلام الحقيقي طيلة مئة عـام؛ والحاجـات الاقتصاديـة الهـائلة لإقـامـة الجيـوش التي أضحت ضرورية، لعبت دوراً أساسياً في دفع الحكومات المـركزيـة إلى هدم سلطة المؤسسـات الاقطاعيـة والإقليمية، وخلق ما يمكن أن نشبِّهه بالدولة «الحـديثة»[5]. وانـطلاقة الاستبـداد الملكي كان لهـا بدورها تأثيرٌ تمهيدي على المجتمع الفرنسي، إذ حدّ من الامتيازات الأرستـوقراطيـة وفتح الـطريق لبروز جماعات جديدة سوف تدعى للعب دور أساسي أثناء الثورة.

والأمبراطورية العثمانية واليابان عرفتا مساراً مشابهاً. فاجتياح الجيش الفرنسي بقيادة بـونابـرت عـام 1798 قَلَب المجتمـع المصري وأدّى إلى إصـلاح جـذري في الجيش المصري بقيـادة البـاشـا العثماني محمد علي. هذا الجيش الجديد الذي أُعد ودُرِّب بمساعدة الأوروبيين أصبح فعـالاً بحيث انتهى إلى منافسة السلطة المركزيـة العثمانيـة في منطقـة كبرى من الشرق الأوسط وأجـبر السلطان محمود الثالث على إجراء مجموعة من الإصلاحات الأساسية نقلها عن الأنظمـة الملكية الأوروبيـة

في القرنين السابقين. لقد أنهى محمود الثالث النظام الاقطاعي القديم بإبادة الانكشارية (وهم حرس السلاطين الطغاة) عام 1826، وفتح عدداً من المدارس العلمانية وزاد سلطة البيروقراطية المركزية العثمانية بشكلٍ واسع.

هذا التحديث لاقى أحياناً مقاومة: في اليابان أُلقي الاختصاصيين بالمدفعية تاكاشيما شوهان (Shuhan) في السجن خلال الأعوام 1850 لأنه أوصى باعتماد التقنيات العسكرية الغربية. وبالطريقة نفسها، بعد أن تبيّن للأمراء اليابانيين (Daimyos) تفوّق مدفعيّة البحرية التابعة للكومودور بيري (Perry) اقتنعوا أن لا خيار لديهم إلّا بفتح بلادهم، ووقع تحدي المنافسة الأجنبية. وتحت شعار «بلدٌ غني وجيش قوي» استبدلت النخبة الجديدة الحاكمة في اليابان المدارسَ القديمة في المعابد بنظامٍ تعليم إجباري تحت سلطة الدولة، وأنشأت جيشاً جراراً مكوناً من الفلاحين ليحلوا محل المحاربين القدماء (الساموراي)، وفرضت أخيراً ضريبة وطنية وأقامت البنوك والنظام المالي. فالتحول الشامل للمجتمع الياباني الذي أُنجِزَ خلال حكم المايجي (Meiji) والمركزية القوية للدولة اليابانية تحقق من جراء الإحساس الملحّ بأن على اليابان أن يتعلم استيعاب التكنولوجيا الغربية إذا كان لا يريد أن يخسر استقلاله الوطني بسبب الاستعمار الأوروبي، كما حدث ذلك في الصين[6].

وفي حالات أخرى شكلت الهزيمة العسكرية المخجلة محركاً حاسماً لاعتماد إصلاحات اجتماعية عقلانية، فإصلاحات ڤون شتاين (Von Stein) وشارن هورست (Scharnhorst) وغنيزنو (Gneixenau) في بروسيا قد سبَّبها الاعتراف بحقيقة أن نابليون كان قادراً على سحق بلادهم بسهولة في إيينا، بسبب الطابع المتأخر للدولة البروسية ولاستلابها الكلي لمجتمعها. فالاصلاحات العسكرية - مثل التجنيد الاجباري بالقرعة - قد ترافقت مع إدخال قانون نابليون إلى بروسيا، وهو حدثٌ شكَّل بالنسبة لهيغل وصول الحداثة إلى المانيا[7]. وروسيا تقدم مثلاً جيداً عن بلد تحدّدت عملية التحديث والاصلاح فيه بشكل أساسي خلال ثلاثة قرون ونصف بطموحاته وانتكاساته العسكرية[8]. فنجاح التحديث العسكري كان في أساس جهود بطرس الأكبر لتحويل روسيا إلى نظام ملكي على النمط الأوروبي؛ لقد بنيت مدينة سانت بطرسبرج أساساً كقاعدة بحرية عند مصب نهر النيڤا. وقد أدت هزيمة روسيا في حرب القرم مباشرة إلى إصلاحات اسكندر الثاني، ومنها إلغاء القنانة؛ والهزيمة في الحرب الروسية - اليابانية فتحت الطريق أمام الاصلاحات الليبرالية التي قام بها ستوليبين (Stolypine) وأمام النمو الاقتصادي الذي طبع السنوات بين 1905 و1914[9].

والمثل الراهن عن «التحديث الدفاعي» قد يكون المرحلة الأولى من پريسترويكا ميخائيل غورباتشوف. من الواضح تماماً، بحسب خطبه وخطب الرسميين السوفيات الآخرين، أن أحد الأسباب الأساسية التي دفعتهم إلى المباشرة بإصلاحٍ أساسي للاقتصاد السوفياتي، هو إدراكهم أن الاتحاد السوفياتي الذي لا يعتمد الاصلاح لا بدّ أن يعاني من مشاكل خطيرة ليبقى اقتصادياً وعسكرياً قادراً على المنافسة في القرن الواحد والعشرين. وقد شكلت خاصةً **مبادرة الستراتيجية الدفاعية** (Strategic Defense Initiative) (S.D.I.) التي جاء بها الرئيس ريغان، تحدياً جدياً لأنها

كانت تهدد بجعل جيل كامل من الأسلحة النووية السوفياتية بالياً تماماً وتوجه التنافس بين القوى العظمى نحو مجالات مثل الالكترونيات الدقيقة وغيرها من التجديدات التقنية، حيث الاتحاد السوفياتي متأخر فيها بصورة خطيرة. لقد فهم القادة السوفيات، ومن بينهم العديد من العسكريين، أن النظام الاقتصادي الفاسد الموروث من عهد بريجنيف لن يتمكن من التفوق في عالم تسيطر عليه المبادرة الستراتيجية الدفاعية، وقبلوا التراجع إرادياً على أمد قصير لتأمين استمرارهم على أمد طويل[10].

إن استمرار الحرب والتنافس العسكري بين الأمم يشكل لها بصورة متعارضة قوة توحيد كبرى. حتى وإن أدت الحرب إلى تدمير الدول، فهي تجبرها على القبول بالحضارة التقنية الحديثة وبالبنى الاجتماعية المرتبطة بها. إن الفيزياء الحديثة تفرض ذاتها على الإنسان شاء أم أبى: فمعظم الأمم لا تستطيع اختيار رفض العقلانية التكنولوجية للحداثة إن أرادت أن تحافظ على استقلالها الوطني. هذا برهان على حقيقة الملاحظة الكانطية التي بموجبها تَنْتُجُ التغيرات التاريخية إذا جاز التعبير عن «عدم القابلية الاجتماعية لمجتمع» الإنسان: فالعدوانية بدلاً من التعاون هي التي تقود الإنسان أولاً إلى العيش في مجتمع، ومن ثم إلى تطوير إمكانيات هذه المجتمعات بشكل أكثر كمالاً.

إلّا أنه من الممكن الانفلات من متطلبات العقلنة التكنولوجية لبعض الوقت، إذا كنا نعيش في منطقة معزولة أو منبوذة. فهناك بلادٌ يمكنها التعرف إلى بدائل عن السعادة. «فعلم» القرآن كان غير قادر على إنتاج الطائرات الحربية من طراز أف 4 ودبابات شيفتن المطلوبة للدفاع عن إيران الخميني ضد طموحات جيرانها مثل العراق، وإيران الإسلامية لم تستطع مهاجمة العقلانية الغربية ـ كلامياً ـ التي تنتج مثل هذه الأسلحة إلّا لأنها تستطيع شراءها بفضل المداخيل النفطية. فلأن رجال الدين يحكمون إيران يستطيعون التحكم بمورد ثمين يستخرج من الأرض، فذلك قد سمح لهم القيام ببعض المشاريع، مثل تصدير الثورة الإسلامية، لا تستطيع القيام بها بلدان أخرى أقل حظوة من قبل الطبيعة.

والفيزياء الحديثة قادرة أيضاً على إحداث التغيرات في مجرى التاريخ بفضل التغلّب التدريجي على الطبيعة الذي تسمح به بهدف إشباع الرغبات الإنسانية: هذا الطريق الثاني للتطور يمكن أن ندعوه التطور الاقتصادي. فالتصنيع ليس مجرد تطبيق مكثّف للتكنولوجيا على عمليات الصناعة ومن أجل خلق آلات جديدة؛ إنه يساوي أيضاً تطبيق العقل الإنساني على مسائل التنظيم الاجتماعي وعلى التقسيم العقلاني للعمل. هذه الاستخدامات الموازية للعقل ـ في ابتكار آلات جديدة وفي تنظيم عملية الإنتاج ـ نجحت في تجاوز الآمال المجنونة لأوائل مخترعي المنهج العلمي. فالدخل الفردي في أوروبا الغربية قد ضُرِب بأكثر من عشرة أضعاف بين أواسط القرن الثامن عشر واليوم، انطلاقاً من قاعدة كانت في ذلك الوقت أعلى من المستوى الحالي للعديد من بلدان العالم الثالث[12]. لقد أحدث النمو الاقتصادي بعض التحولات الاجتماعية المتماثلة في كل المجتمعات، بقطع النظر عن بنيتها الاجتماعية السابقة.

إن علم الفيزياء الحديث يضبط اتجاه التطور الاقتصادي بإقامة أفق من إمكانيات الإنتاج

مُتَغَيِّر باستمرار[13]. والاتجاه الذي فيه يتطور هذا الأفق التكنولوجي يرتبط بشكل وثيق بتطوّر التنظيم العقلاني المتزايد للعمل[14]. فالتحسينات التقنية لوسائل الاتصال والنقل مثلاً ـ كبناء الطرق وتطوير السفن والمرافىء، واختراع سكك الحديد... إلخ. تجعل من الممكن توسيع حجم الأسواق، وهذا يسهل بدوره تحقيق توفير مهم بفضل عقلنة تنظيم العمل. فبعض المنتوجات المتخصصة التي لم يكن لها أهمية عندما كان المصنع يبيع نتاجه إلى بعض القرى المحلية، أصبحت فجأة مهمة عندما أخذ يبيع إلى بلاد بكاملها وحتى إلى سوق عالمية أكثر اتساعاً[15]. إن الإنتاجية المتزايدة الناجمة عن هذه التغيرات توسع فيها بعد السوق الداخلية وتخلق طلبات جديدة بالنسبة لتقسيم أكبر للعمل.

إنّ متطلبات التنظيم العقلاني للعمل تفرض بعض التغيرات الثابتة وعلى صعيد واسع في البنية الاجتماعية. والمجتمعات الصناعية يجب أن تكون مدينية بشكل أساسي لأننا في المدن فقط نجد وفرة في اليد العاملة المتخصصة الملائمة والضرورية لكل صناعة حديثة، ولأن المدن وحدها تملك البنى التحتية والخدمات المطلوبة لسير المؤسسات الكبرى عالية التخصص. وهكذا انهار نظام التمييز العنصري أخيراً في افريقيا الجنوبية لأنه بني على أمل الإبقاء على قوة العمل السوداء بشكل أو بآخر خارج المدينة على الدوام، فلقد كان ذلك شذوذاً اقتصادياً. فلكي يستطيع سوق العمل أن يشتغل بحرية يجب أن يصبح العمل متحركاً أكثر فأكثر: إذ إن العمال لا يستطيعون البقاء مرتبطين بشكل نهائي بمهنة معينة أو بمجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية، بل لا بدّ لهم أن يصبحوا أحراراً في تنقّلاتهم، وقادرين على تعلم تقنيات وممارسات جديدة، وعلى بيع قوة عملهم لمن يدفع أكثر. هذه الشروط لها تأثير حاسم على الجماعات التقليدية كالقبائل والعشائر والعائلات بالمعنى الواسع. وعلى الطوائف الدينية... إلخ، فهذه الطوائف يمكن أن تُعْتَبر من زوايا معينة، أكثر سعادة وإنسانية في حياتها. ولكن بما أنها غير منظمة وفق المبادىء العقلانية للفعالية الاقتصادية، فهي تتراجع في كل مكان أمام أشكال التنظيم الملائمة لتلك المبادىء.

هذه الأشكال التقليدية تستبدل إذاً بأشكال بيروقراطية «حديثة» من التنظيم. فالعمال يُقْبَلون فيها على قاعدة إعدادهم وقدراتهم وليس على أساس ارتباطاتهم العائلية أو بالنسبة لمقامهم؛ وكفاءاتهم تقاس وفق قواعد محددة وشاملة. إن البيروقراطيات الحديثة تحول التنظيم العقلاني للعمل إلى مؤسسات وذلك بتحديد الأهداف المعقدة وبتوزيعها وفق بنية تراتبية من الأهداف الأكثر بساطة، التي يمكن للكثير منها أن يتحقق بنوع من الروتين. إن التنظيم البيروقراطي العقلاني مُهَيَّأ كما يبدو للدخول إلى جميع أوجه المجتمع في البلد الصناعي، مهما كان الشكل الذي يتخذه هذا التنظيم: أكان وكالة حكومية أم نقابة أم تنظيماً مهنياً، أم حزباً سياسياً، أم صحافة أم رابطة، أم جامعة أم منظمة مهنية. وبالمقارنة مع القرن التاسع عشر حيث كان أميركي واحد من بين أربعة أو خمسة هو سيد نفسه في العمل أي رب عمل نفسه مستقلاً عن أي تنظيم بيروقراطي، فهذه النسبة لم تعد اليوم سوى واحد من عشرة. هذه «الثورة غير المخطط لها» تكررت بشكل مماثل في جميع البلدان المصنعة أكانت رأسمالية أم اشتراكية، ورغم الفوارق في العمق الديني والثقافي للمجتمعات ما قبل الصناعية التي خرجت منها[16].

لقد جرت البرهنة على أن التطور الصناعي لا يفترض بالضرورة بيروقراطيات تتزايد أحجامها باستمرار، ولا تجمعات (كومبينات) صناعية عملاقة. فالبيروقراطيات الكبرى إذا تجاوزت نقطة معينة تصبح أقل فاعلية لأسباب يمكن تفسيرها اقتصادياً ويجب أن نفضل عليها عدداً أكبر من التنظيمات الصغيرة. وبعض الصناعات الحديثة، كالالكترونيات لا تحتاج إلى موقع في المدن الكبرى. ولكن لا بد لهذه الوحدات الصغيرة للإنتاج أن تستمر في الحفاظ على انتظامها وفق المبادىء العقلانية وهي تحتاج لهيكلية مجتمع مديني.

والتنظيم العقلاني للعمل يجب ألّا يعتبر كظاهرة متميزة أساساً عن التجديد التكنولوجي؛ فهما بالفعل وجهان لعقلنة الحياة الاقتصادية، الوجه الأول في مجال التنظيم الاجتماعي والثاني في مجال الإنتاج المُمَكْنَنْ. كان كارل ماركس يعتقد أن إنتاجية الرأسمالية الحديثة ترتكز بشكل رئيسي على مكننة الإنتاج، أي على تطبيق التكنولوجيا بدلاً من أن ترتكز على تقسيم العمل وهو كان يأمل أن يلغى هذا التقسيم في يوم من الأيام[17]. إذ كان ينبغي على التكنولوجيا أن تجعل إلغاء الفوارق بين المدينة والريف أمراً ممكناً، وكذلك إلغاء الفوارق بين القطب البترولي واللص، بين المصرفي المضارب وعامل النفايات، وكان عليها أيضاً أن تخلق مجتمعاً نستطيع فيه أن «نصطاد الطيور في الصباح والأسماك بعد الظهر ونربي الحيوانات الداجنة في المساء ونلعب دور النقاد بعد العشاء»[18]. لا شيء مما جرى كنتيجة للأحداث الاقتصادية العالمية يبين أن هذه النظرة كانت مبررة: فالتنظيم العقلاني للعمل يبقى أساسياً بالنسبة لإنتاجية كل اقتصاد حديث حتى ولو جرى التخفيف من التأثيرات المرهقة للعمل المجزأ بواسطة التقدم التقني. فالمحاولات التي قامت بها الأنظمة الشيوعية لإلغاء تقسيم العمل ولوضع حد لعبودية التخصص قادت بشكل بسيط إلى طغيان أكثر وحشية من طغيان مُحْتَرَفات مانشستر (Manchester) التي أدانها ماركس[19]. لقد سعى ماوتسي تونغ إلى إلغاء الفوارق بين المدينة والريف، بين العمل الجسدي والعمل الفكري، في مناسبات عديدة، خاصة خلال «القفزة الكبرى إلى الأمام» في أواخر الخمسينات، وخلال «الثورة الثقافية» بعد عشر سنوات من ذلك. وأدت هاتان الحملتان إلى مآسٍ إنسانية لا يمكن تصورها، وقد تجاوزتها [بفظاعتها] فقط محاولة الخمير الحمر للمزج بين المدينة والأرياف بعد العام 1975، وذلك دون أن يدخل في الحسبان الكارثة الاقتصادية التي لم يسبق لها مثيل.

لم يكن تنظيم العمل والبيروقراطية جديدين أثناء الثورة الصناعية، فالجديد فيهما كان عقلنتَهما وفق مبادىء الفعالية الاقتصادية. إن الضرورة الملحة للعقلانية هي التي فرضت تماثلية المجتمعات السائرة على طريق التصنيع مع التطور الاجتماعي. إن الناس في المجتمعات ما قبل الصناعية يمكن أن يكون لهم آلاف الأهداف: فباستطاعة الدين أو التقليد أن يقرر مثلاً أن حياة المحارب في النظام الأرستوقراطي هي أهم من حياة تاجر في المدينة، وبإمكان الكاهن أن يقرر «السعر العادل» العائد لهذا الشيء أو ذاك. ولكن المجتمع الذي يحيا بحسب هذه القواعد لا يدير موارده بفعالية ولا يتطور إذاً بالسرعة التي يتطور بها المجتمع الذي يعيش وفق القواعد العقلانية.

لكي نوضح قدرة تقسيم العمل على خلق الانسجام، فلْنرَ تأثيراته على بعض الحالات

الملموسة من العلاقات الاجتماعية. عندما انتصر الجنرال فرانكو على القوى الجمهورية في حرب اسبانيا، كان هذا البلد زراعياً بشكل أساسي. والقاعدة الاجتماعية لليمين الاسباني كانت ترتكز على الوجهاء المحليين وعلى مالكي الأراضي، القادرين على تعبئة الجماهير الفلاحية على أساس تقاليد الولاء الشخصي؛ والمافيا، سواء كانت تعمل في بالرمو أو في نيوجرسي تدين بتماسكها إلى النوع نفسه من الروابط الشخصية والعائلية، وكذلك الأمر بالنسبة لأسياد الحرب الذين يستمرون بالسيطرة على السياسة الريفية في بلدان العالم الثالث، في السلفادور أو في الفيليبين مثلاً. فتطور إسبانيا الاقتصادي في الخمسينات والستينات أدخل علاقات السوق الحديثة إلى الريف وأدى في الوقت نفسه إلى انقلاب اجتماعي غير متوقع هدم تلك العلاقات التقليدية من التبعية للزعيم[22]. لقد تركت جماهير من الفلاحين الأرياف إلى المدن، فحرمت بذلك الوجهاء المحليين من أتباعهم المدينين لهم؛ وقد أصبح أرباب العمل أنفسهم منتجين زراعيين متطورين ومتوجهين نحو السوق الوطني وحتى الدولي؛ والفلاحون الذين بقوا على أراضيهم أصبحوا مستخدمين متعاقدين يبيعون قوة عملهم[23]. ولو شاء أحد أن يكون خليفة لفرانكو اليوم فلن يكون له القاعدة الاجتماعية الكافية لإعداد جيشه. وكذلك يُفَسِّرُ ضغطُ العقلنة الاقتصادية بالشكل نفسه سببَ تواجد المافيا في جنوب ايطاليا المتخلف نسبياً بدلاً من تواجدها في الشمال الصناعي. إن علاقات التبعية والاسترلام القائمة على روابط غير اقتصادية تستمر بشكل طبيعي في المجتمعات الحديثة، ولكنها تعتبر غالباً غير قانونية ويجب أن تصان بشكل سري.

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نطرح مشكلة توجيه التاريخ بطريقة ساذجة مقصودة، لأن العديد من بيننا نحن المتشائمين يرفض أن يكون للتاريخ اتجاه أو دلالة مهما كانا. لذلك اخترنا الفيزياء الحديثة «كإوالية» محتملة لتشمل تغيرات التوجيه للتاريخ، لأنها النشاط الاجتماعي الوحيد المنتشر على نطاق واسع والمعترف به بشكل شمولي على أنه تراكمي، إذاً فهو موجه. إن التطور التدريجي لعلم الفيزياء الحديث يمكّن من فهم تفاصيل كثيرة خاصة بالتطور التاريخي، لماذا مثلاً تنقّلَ الناسُ بواسطة الحصان والقطار قبل استخدام السيارة والطائرة، أو لماذا تبدو المجتمعات الحالية أكثر تجمعاً في المدن من المجتمعات القديمة، أولماذا حلّت الأحزاب السياسية والنقابات والدولة ـ الأمة محلَّ العشيرة أو القبيلة كمحور أساسي لولاء الجماعة في المجتمعات الصناعية.

ولكن إذا كانت الفيزياء الحديثة تستطيع تفسير بعض الظواهر مباشرة، فهناك ظواهر كثيرة أخرى ـ بدءاً بشكل الحكم المختار من قبل مجتمع معين ـ لا تستطيع تفسيرها إلّا بصعوبة كبرى. فضلاً عن ذلك، حتى ولو اعتبرت «كضابط» محتمل لتغيرات اتجاه التاريخ، فإنه لا يمكن النظر إليها على أنها السبب الأهم لهذا التغير. لأننا إذ ذاك سوف نتساءل: **لماذا يكون السبب هو الفيزياء الحديثة؟** إن المنطق الداخلي للعلم يستطيع أن يفسر لماذا تتطور على النحو الذي تتطور فيه، ولكن العلم ذاته لا يقول لنا لماذا يطلبها الناس. فالعلم باعتباره ظاهرة اجتماعية لا يتطور فقط لأن الناس فضوليون لمعرفة الكون، بل لأن العلم يُمكِّنهم من إشباع رغباتهم في الأمن وفي الاكتساب اللامحدود للسلع المادية. فالشركات الحديثة لا تعنى بفرَق البحث والتطوير حباً

بـالمعرفـة المجردة، وإنمـا لكسب المال. ورغبـة النمو الاقتصـادي تبدو أنها ميـزة شموليـة خاصـة بجميع المجتمعات الراهنة تقريباً؛ ولكن إذا لم يكن الإنسان مجرد حيوان اقتصادي، ينبغي علينـا التوقّع أن يكون التفسير الذي أعطيناه تفسيراً ناقصاً؛ إنها مسألة سنعود إليها بعد قليل.

نحن لا نجـري حتى الآن أي تقويم أخـلاقي حول التـوجيه التـاريخي الذي يؤدي إليـه علم الفيـزياء الحـديث. من المؤكّـد تقـريبـاً أن تكـون ظـاهـرة مثـل قضيـة تقسيم العمـل والتحـول البيروقراطي المتزايد للحياة الحديثة، بالغة الغموض في تأثيراتها على السعادة الإنسانية، كما بـرهن على ذلك آدم سميث، ماركس، ڤيبير، دوركايم وغيرهم من علماء الاجتماع، الذين اعتبروا هذه الظواهر كخصائص مركزية للحياة الحديثة. لسنا مجبرين الآن على التأكيد أن قدرة العلم الحديث على رفع الإنتاجية الاقتصادية تجعل الناس أكثر أخلاقية وأكثر سعادة أو ببساطة أهنأ مما كانوا عليه من قبل. فنحن نرغب في أن نبرهن مسبقاً، كنقطة انطلاق لتحليـلاتنا، أن هنـاك أسبابـاً جديـة للاعتقاد أن التاريخ الذي يتحدد بتطور الفيزياء الحديثة إنما يتحرّك باتجـاه واحد متـماسك، وأننـا سوف نعالج فيما بعد النتائج التي تنبع من هذه الخلاصة.

إذا كانت اكتشافات علم الفيزياء الحديث تحدد اتجاه التـاريخ، فـإن هناك سؤالاً يـطرح نفسه بشكل طبيعي، وهو: هل من الممكن العودة عن اختراعه؟ هل يمكن للمنهج العلمي أن يتـوقف عن السيطرة على حياتنا وهل من الممكن بالنسبـة للمجتمعات الصنـاعية أن تعـود إلى الدول مـا قبل الحديثة وما قبل العلمية؟ وبالاختصار، هل اتجاه التاريخ قابل للارتداد؟

- 7 -

ليس البرابرة على أبوابنا

يتصور المخرج الأوسترالي جورج ميلر في فيلمه **مادماكس** مصير حضارتنا الراهنة المرتكز على النفط بعد انهيار كبير إثر حرب ماحقة. لقد ضاع كل علم؛ وأصبح الناس أشبه بالمتوحشين الحديثين الذين يركبون العربات المختلفة ويحاولون أن يسرقوا البنزين من بعضهم إذ إن تقنية الإنتاج قد فقدت إلى الأبد.

إن احتمال التدمير الكارثي لحضارتنا التقنية الحديثة وعودة هذه الحضارة إلى البربرية، كان على الدوام موضوعاً للتخيلات العلمية، خاصة منذ نهاية الحرب، ومع اختراع الأسلحة النووية التي بدت أنها جعلت هذا الاحتمال ممكن الحصول. ولكن البربرية التي قد تقع فيها الإنسانية، حسبما تشير هذه المؤلفات باستمرار، ليست مجرد انبعاث للأشكال القديمة من التنظيم الاجتماعي، وإنما هي خليط عجيب من الأشكال الاجتماعية القديمة والتكنولوجيا الحديثة، على صورة هؤلاء «الأباطرة» و«النبلاء» الغربين الذين نراهم يتنقلون بين الأنظمة الشمسية في مركّبات فضائية. إلاّ أنه إذا كانت افتراضاتنا حول العلاقات المتبادلة بين علم الفيزياء والتنظيم الاجتماعي الحديثين صحيحةً، فإن مثل هذه المُنتجات «الخليطة» لا حظّ لها في الاستمرار طويلاً: إذ أنه بدون هدم أو رفض الطريقة العلمية ذاتها، قد ينتهي علم الفيزياء الحديث بالضرورة إلى إعادة إنتاج ذاته ويؤدي إلى إعادة خلق أوجه عديدة من العالم الاجتماعي الحالي الحديث والعقلاني.

لنأخذ إذاً المسألة التالية: هل يمكن للإنسانية بمجملها أنْ تعكس اتجاه التاريخ برفض أو فقدان الطريقة العلمية؟ هذه المشكلة يمكن أن تتفرّع إلى قسمين: أولاً، هل يمكن للعلم الحديث أن يُرْفَض من قبل المجتمعات القائمة بشكل مقصود؟ ثانياً، هل يمكن للكارثة العالمية أن تفضي إلى خسارة علم الفيزياء الحديث بشكل لاإرادي؟

إن الرفض المقصود للتكنولوجيا وللمجتمع العقلاني قد جرى اقتراحه من قبل عدد معين من الجماعات المنظمة في العصور الحديثة، منذ الرومانسيين في أوائل القرن التاسع عشر حتى الأصوليين الإسلاميين الحاليين، مروراً بالحركة الهيبية. وحالياً فإن حركة المعارضة الأكثر تنظيماً

للحضـارة التقنية تـأتي من أوساط حمـاة البيئة (الأيكـولوجيـين). فالإيكـولوجيـا المعاصرة تحتـوي تيارات وجماعات مختلفة، ولكن الأكثر جذرية منها هاجمت مجمل المشروع الحـديث للسيطرة عـلى الـطبيعة بـواسطة العلم. وقد فُهِم منها أن الإنســان قد يكـون أكـثر سعـادة إذا لم يجـر التـلاعب بالطبيعة، ولكنه يعود إلى حالة أقرب إلى حالته الأصلية قبل العصر الصناعي.

جميـع هذه الـنظريات المنـاهضة للتقنيـة تقريبـاً، لها أصـل مشترك في فكـر جان جـاك روسّـو الفيلسوف الأول الحديث الذي شكك بصلاح «التقدم» التـاريخي. لقد أدرك روسـو قبل هيغـل الطابع التاريخي بشكل أساسي للتجربـة الإنسانيـة، وإلى أيّ حدٍّ تغـيّرت الطبيعـة الإنسانيـة مع الزمن، ولكنه بخلاف هيغل كان يعتقد أن التغـير التاريخي لم يؤدِّ إلاّ إلى جعـل الناس تعســاء في العمق. لنأخذ، كمثل، قدرة الاقتصاديات الحديثة على أشباع حاجات الإنسـانية. ويشـير روسو في خطابه الثاني إلى أن الحاجات الطبيعية الحقيقية هي في الواقع قليلة جداً: فالإنسـان يحتاج إلى مأوى ضد العناصر وإلى الغذاء ليأكل؛ حتى الأمن ليس بالضرورة مطلبـاً أساسيـاً، لأنه يفـترض مسبقاً أن الناس الذين يعيشون بجـوار أناس آخـرين لا يمتلكون من أفكـارٍ أخرى إلاّ تلك التي تبعث على مهاجمة جيرانه، والعكس بالعكس[1]. كل الحاجات الأخرى ليست أساسية لسعـادته، ولكنهـا تأتي من قـدرة الإنسان عـلى مقارنـة نفسه بجـيرانه وعـلى الشعور بـإحباط إذا لم يملك مـا يملكون. وبعبارات أخرى، فالحاجات التي خلقتها النزعـة الاستهلاكيـة الحديثـة تأتي من غـرور الإنسـان، من «الاعتزاز بـالذات» حسبـما يقول روسـو. فالمشكلة تـأتي من كون هـذه الـرغبـات الجديدة التي خلقها الإنسان نفسه خلال الأزمان التاريخية، هي مطاطة جداً ويستحيـل إرضاؤهـا بشكل أساسي. فالاقتصاديات الحديثة، بالـرغم من قدراتهـا الهائلة في الابـداع والفعاليـة، تخلق حاجة جـديدة عنـد كل رغبـة تشبعها. إن النـاس تعساء ليس لأنهم يفشلون في إشبـاع مجموعـة معينـة من الرغبـات، بل بسبب الهـوّة التي تتعمق وتتجـدّد بـاستمـرار بـين الـرغبـات الجـديـدة وإشباعها.

يعطي روسو مثلاً عن هذه الظاهرة حالة تخصّ صـاحب هوايـة في الجمع. فهـو تعيس بسبب وجود فجوات في مجموعته أكثر مما هـو راضٍ من الأشياء التي يملكهـا. فنحن نلقي مثالاً أوضـح وأكثر عصرية في الصناعة الاستهلاكية الالكترونية الحديثة. في العشرينات والثلاثينات كانت قمة التطلعات الاستهلاكية بالنسبة للعائلة هي امتلاك الراديو؛ وفي أميركا اليـوم يندر الشبـاب الذين لا يملكون أكثر من راديـو، كما تتملكهم التعـاسة إن لم يحصلوا عـلى قارىء لـلاسطوانـات قابـل للحمل أو على «بيبر Beeper» بالإضافة إلى ذلك من المؤكد أن هذه الأشياء لا تـرضيهم كفايـة، إذ سريعـاً ما يكـون اليابـانيون قـد اخترعـوا بعض الألاعيب الالكترونيـة الجديـدة التي يرغبـون بالتأكيد اقتناءها.

فما قد يجعـل الإنسان سعيـداً، بحسب روسو، هـو التخلص من روتين التقنيـة الحديثـة ومن دورة الرغبات التي يولدها إلى ما لانهاية، من أجل استعادة القليل من صحة الإنسان الـطبيعي. لم يكن هـذا الأخير يعيش في مجتمـع، ويقارن نفسـه بالنسبـة للآخـرين، ولم يكن يعيش في عالم مصطنع من الخوف والآمال والتوقعات التي يخلقها المجتمع، إلاّ أنه كان سعيداً بإحساسه بوجوده

وبكونه إنسان الطبيعة في عالم طبيعي. لم يكن يحاول استخدام عقله للسيطرة على الطبيعة؛ لم يكن بحاجة لذلك، لأن الطبيعة كانت معطاءة بسخاء والعقل لم يكن «طبيعياً» بالنسبة له كفرد منعزل[2].

إن تهجمات روسو ضد الإنسان المتمدين طرحت أولى علامات الاستفهام وأكثرها جذرية حول المشروع الشامل لغزو الطبيعة ـ ذلك المنظور الذي يتلخص باعتبار الأشجار والجبال كمواد أولية بدلاً من اعتبارها أماكن للراحة والتأمل. فانتقاده **للإنسان الاقتصادي** (L'homome économicus)، الذي حاول بلورته جون لوك وآدم سميث، يبقى القاعدة لمعظم التهجمات الراهنة ضد النمو الاقتصادي غير المحدود ويشكل ـ عن غير وعي في الغالب ـ الركيزة الفكرية للايكولوجيا الأكثر معاصرة[3]. فمع التطور المتواصل للتصنيع وللاقتصاد، وما رافقه من تقهقر للبيئة الطبيعية الذي أصبح أكثر فأكثر أمراً ملموساً، شكلت انتقادات روسو إغراءً يتزايد باضطراد فأكثر. هل من الممكن أن نتصور ظهور حركة ايكولوجية جذرية تعمل على رفض مشروع الغزو الحديث للطبيعة بمجمله وكذلك رفض الحضارة التقنية التي ترتكز عليه، بالاستناد إلى أفكار روسو التي تجاوزها الزمن؟ فالجواب على هذا السؤال يبدو سلبياً لأسباب كثيرة ومتنوعة.

السبب الأول يرتبط بالآمال المعقودة على النمو الاقتصادي الراهن. إذا استطاع الأفراد والجماعات الصغيرة «العودة إلى الطبيعة» بالتخلي عن أعمالهم كمصرفيين أو مقاولين للعيش في البراري والخيام، فإن رفض التقنية على مستوى المجتمع كله قد يعني «وقف التصنيع» في البلدان الأوروبية والأميركية واليابانية لتتحول إلى بلدان من العالم الثالث سائرة نحو الفقر. قد يزول التلوث الجوي وتزول الفضلات السامة، ولكن ستزول أيضاً الطبابة الحديثة ووسائل الاتصال ورقابة الولادات، كما ستحد الحرية الجنسية. فبدلاً من تحرير الإنسان من دورة الرغبات المتجددة على الدوام، يريد الكثيرون ـ كما يبدو ـ العودة إلى وضعية الفلاح الفقير المرتبط بالأرض في دورة لا تنتهي من العمل المضني. كثيرة هذه البلدان بالطبع التي اكتفت بالزراعات الغذائية المتنوعة خلال أجيال، وكان مصير الكثيرين الذي يعيشون هذا الوضع هو السعادة؛ ولكن إمكانية أن يستطيعوا العودة إلى هذه الحالة بعد تذوقهم لاستهلاك المجتمع التقني المتقدم تبدو قليلة الاحتمال، وهناك احتمال أقل لأن يقتنعوا بالتخلي عن هذه التقنية للعودة إلى الحالة الأولى. بالإضافة إلى ذلك، إذا قررت بعض البلدان عدم التخلي عن الصناعة، فإن مواطني البلدان التي تخلت عنها سيجدون أمامهم شواهد للمقارنة يرجعون إليها لقياس وضعيتهم. فبعد الحرب العالمية الثانية، كان يمكن لقرار برمانيا في رفض النمو الاقتصادي الذي أرادته بقية بلدان العالم الثالث أن ينجح وتبقى برمانيا معزولة على الصعيد الدولي في عالم ما قبل الصناعي، ولكن كان من الصعب الحفاظ على هذا القرار في منطقة مليئة بالقوى الاقتصادية الناشطة مثل سنغافورة أو التايلاند.

وهناك بديل أقل لا واقعية يقوم على وقف بعض جوانب التكنولوجيا، وذلك بالعمل على وقف النمو التقني عند مستواه الراهن بالنسبة لمجمل المجتمع، أو على عدم السماح بالتجديدات التكنولوجية

إلاّ على أساس انتقائي جداً. فهذا التدبير قد يحافظ بشكل أفضل على مستوى الحياة الراهن لأمد قصير على الأقل، ولكن لا نرى لماذا ستستمر الحياة مرضية إذا ثُبِّتت على مستوى تكنولوجي معين قد اختير بشكل اعتباطي. لقد نجحت جهود وقف التقدم التقني في مجموعات دينية صغيرة مثل الأميش (Amish) والميمنونيت (Memnonites)، ولكنها قد تكون أكثر صعوبة للتحقق في مجتمع كبير وتراتبي. فالفوارق الاقتصادية والاجتماعية الموجودة حالياً في المجتمعات المتطورة هي أقل خطراً من الناحية السياسية إذا بقي النمو الاقتصادي قالب حلوى مهيأ لكي يُقتسم؛ وهي قد تصبح بالتأكيد أكثر خطراً ومسببة للانفجار إذا أصبحت الولايات المتحدة مثلاً مشابهة لألمانيا الشرقية، كما كانت قبل التوحيد، باقتصادها الراكد. وأكثر من ذلك، قد لا يكون تجميد التكنولوجيا عند مستواها الحالي المرتفع أصلاً، حلاً ملائماً للمشكلة الايكولوجية المطروحة، وهو لا يسمح بالإجابة على السؤال لمعرفة ما إذا كان النظام الاقتصادي العالمي يستطيع تحمل فكرة أن يلحق به العالم الثالث. فإن انتقاء التجديدات يثير أيضاً مشاكل كثيرة: ما هي السلطة التي سوف تقرر بشأن التقنيات المقبولة؟ وأخيراً سيكون لتسييس التجديد آثارٌ كابحة لا مفرّ منها على النمو الاقتصادي بمجمله.

يضاف إلى ذلك، أن الدفاع عن البيئة، بدلاً من أن يفرض القطع مع التكنولوجيا الحديثة والعالم الاقتصادي الذي تولده، يستطيع على المدى الطويل أن يطالب بهذا العالم كشرط مسبق. في الواقع، عدا الجناح فوندي (Fundi) في حركة «الخضر» في ألمانيا وغيره من المتطرفين، فإن التيار الرئيسي في الفكر الأيكولوجي يعترف أن الحل الأكثر واقعية لمشاكل البيئة يكمن فعلاً في خلق تكنولوجيا بديلة، أو تكنولوجيا خاصة لحماية العالم الذي يحيط بنا. فالبيئة السليمة هي رفاهية مسموحة للذين يملكون الثروة والدينامية الاقتصادية؛ فإن أسوأ أعداء الطبيعة، إن كان من ناحية نشر الفضلات السامة أو قطع الغابات في الأدغال الاستوائية، هي حالياً البلدان المتخلفة التي لا يوفر لها فقرها النسبي حلولاً أخرى غير استغلال مواردها الطبيعية الذاتية، أو التي لا تملك النظام الاجتماعي الضروري لفرض القوانين حول احترام البيئة. بالرغم من اجتياح الأمطار ذات الحموضة فإن الشمال الشرقي للولايات المتحدة والعديد من مناطق أوروبا الشمالية ـ ومن بينها فرنسا بالدرجة الأولى ـ تملك اليوم غابات أكثر أهمية مما كانت عليه قبل قرن أو قرنين.

لكل هذه الأسباب، يبدو إذاً من غير الواقعي أن تختار حضارتنا إرادياً خيار روسو وترفض الدور الذي لعبته العلوم الفيزيائية الحديثة في الحياة الاقتصادية المعاصرة. ولكن يجب أن نعالج أيضاً الحالة القصوى حيث لا يكون الخيار إرادياً وإنما مسبباً بكارثة معينة ـ كالحرب النووية العالمية أو الكارثة الايكولوجية الشاملة ـ تطال، رغم كل جهودنا، الأسس الفيزيائية لحياتنا المعاصرة. يبدو من الممكن هدم ثمار العلم الحديث، وقد أعطتنا التكنولوجيا الحديثة الوسائل للقيام بذلك في بضع دقائق. ولكن هل من الممكن هدم الفيزياء الحديثة ذاتها. والتخلص من سيطرة المنهج العلمي على حياتنا وإعادة الإنسانية بمجملها إلى مستوى الحضارة ما قبل العلوم؟

لنتصور حرباً شاملة تستخدم فيها أسلحة الدمار الشامل. فمنذ هيروشيما وصورة الحرب النووية تبرز لنا فوراً، ولكن قد نصل أيضاً إلى النتيجة نفسها من جراء عوامل كيماوية أو

بيولوجية ذات آثار مرعبة. لنفترض أن هذه الحرب لم تؤد إلى شتاء نووي أو إلى عملية طبيعية أخرى تجعل الأرض غير قابلة للسكن كلياً من قبل الإنسان: ماذا سيحدث؟ قد يُقضى على قسم كبير من السكان بالتأكيد وكذلك القسم الأكبر من قوة المتحاربين وثروتهم وكذلك قوة وثروة حلفائهم الرئيسيين، بالإضافة إلى نتائج مَاحِقة محتملةٍ تصيب المحايدين المجاورين لهم. قد تتأتّى نتائج مهمة على البيئة، بحيث إن الكارثة العسكرية قد تليها كارثة إيكولوجية. ومن الممكن أن تجري تغيرات كبيرة في التشكيلة السياسية للعالم؛ قد ينتهي المتقاتلون كقوى عظمى، ويجري تقاسم واحتلال أراضيهم من قبل بلدان تكون قد نجحت في البقاء بعيدة عن النزاع، أو أن تلوث هذه الأراضي يجعلها غير قابلة للسكن لأي كان. فالحرب قد تورِّط جميع البلدان المتقدمة تكنولوجياً والقادرة على إنتاج أسلحة الدمار الشامل، فتجتاح مصانعها ومختبراتها وجامعاتها لإلغاء معرفة طرق صنع هذه الأسلحة الرهيبة. أما بقية بلدان العالم، فقد يؤدي الاشمئزاز من الحرب ومن الحضارة التقنية التي جعلتها ممكنة، إلى أن يتخلّى معظمها إرادياً عن تحسين الأسلحة وعن العلم الذي يساهم بذلك. فالباقون على قيد الحياة قد يقررون بشكل مباشر رفض سياسات الرعب التي تكون قد فشلت بشكل واضح في حماية الإنسانية من الحرب والدمار؛ وبما أنهم سيصبحون أكثر حكمة وأكثر اتزاناً سوف يمكنهم العمل على مراقبة التقنيات الجديدة بشكل أكثر دقة مما يجري حالياً في العالم. (والكارثة الأيكولوجية كذوبان القشرة الجليدية مثلاً أو تدمير أميركا الشمالية وأوروبا بفعل سخونة الكرة الأرضية قد يؤدي إلى جهود مشابهة من أجل رقابة الاختراعات العلمية التي من شأنها أن تقود إلى الكارثة). والأهوال التي قد يسببها العِلْم قد تؤدي إلى تجدد الأديان المعارضة للحداثة وللتكنولوجيا، ويكون من نتائج ذلك إقامة حواجز أخلاقية وانفعالية ضد اختراع أية تقنية جديدة بإمكانها أن تحمل الموت.

ومع ذلك، حتى هذه الظروف القصوى تبدو غير كافية لإيقاف سيطرة التقنية على الحضارات الإنسانية وقدرة العلم على إعادة إنتاج ذاته. والأسباب تكمن في العلاقة بين العلم والحرب: حتى لو استطعنا تدمير الأسلحة الحديثة والمعرفة الخاصة بالطرق المستخدمة لإنتاجها، فإننا لا نستطيع أن نلغي من الذاكرة الطريقة العلمية العامة التي جهّزتها وجعلت إنتاجها أمراً ممكناً. إن توحيد الحضارة الإنسانية بوسائل الاتصال والنقل الحديثة يعني ضمناً أنه لم يعد أي قسم من الإنسانية يجهل الطريقة العلمية وإمكاناتها، حتى ولو كان هذا البلد أو ذاك الآن غير مهيأ لإبداع التكنولوجيا الضرورية أو للنجاح في تطبيقها. وبعبارات أخرى، نحن لسنا مهددين من قِبل برابرة حقيقيين يجهلون قدرة علم الفيزياء الحديثة. ما دام هذا الأمر صحيحاً، فإن القدرة على استخدام الفيزياء الحديثة لأهداف عسكرية ستستمر في منح الدول القادرة تفوقاً حاسماً على الدول التي لا تستطيع استخدامها. إن الدمار الرهيب الذي تخلّفه الحروب مباشرة بعد انتهائها، لن يعلِّم الناس أبداً أن ليس هناك تكنولوجيا عسكرية يمكن استخدامها لأهداف معقولة؛ كما باستطاعتنا حتى أن نتصور حروباً أخرى قد يقتنع الناس أن بإمكانها منحهم تفوقاً حاسماً. فالدول «الصالحة» التي استخلصت دروساً في الاعتدال من النكبات التي عانتها وعملت على مراقبة التقنيات التي سببتها، تعيش دائماً في عالم مليء أيضاً بدول «شريرة» ترى في النكبة فرصة لتحقق فيها طموحاتها. وكما عَلّم ماكيافيلي في بداية العصور الحديثة، فإن على الدول «الصالحة»

أن تسلك مَسلك الدول «السيئة» إذا أرادت أن تبقى وتستمرّ دولاً بكل ما للكلمة من معنى[5]. فهي ستكون بحاجة للإبقاء على تقدم تكنولوجي معين، على الأقل للدفاع عن نفسها، وربّما تعود وتشجع التقدم التقني في المجال العسكري إذا تبيّن أن أعداءها يجدّدون في هذا المجال، حتى ولو كانت الدول «الصالحة» حذرة في رقابتها وتسعى إلى خلق تقنيات جديدة، فإنها مضطرة لأن تفتح مجدداً أبواب المختبرات[6]. وقد تصبح تبعية الإنسان تجاه علوم الطبيعة أكثر اهمية أيضاً بعد وقوع كارثة، لأن التكنولوجيا ستكون عندئذٍ الإمكانية الوحيدة التي تجعل الأرض مجدداً قابلة للسكن.

إن التاريخ الدائري حقاً ليس قابلاً للتصور إلاّ إذا قبلنا مبدئياً بإمكانية الزوال الكلي لحضارة معينة دون أن تترك أي أثر مهما اختلف نوعُه على الحضارات التي تليها. لقد حدث هذا فعلاً قبل اختراع الفيزياء الحديثة. ولكن هذه الأخيرة من القوة بمكان، للخير كما للشر، بحيث أننا نستطيع حقاً أن نتساءل إذا كان بالإمكان نسيانها أو إزالتها تماماً في يوم من الأيام دون إبادة الجنس الإنساني بالذات. إذا كان تأثير علوم الطبيعة الحديثة أمراً لا يمكن العودة عنه، فإن اتجاه التاريخ كذلك ونتائجه المتنوعة كلها في المجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي ليست أقل قابلية للارتداد بالمعنى الأساسي للكلمة.

- 8 -

التراكم بلا حدود

لم يتوافر الحظ لبلادنا. لقد قررنا بالفعل أن نطبق تلك التجربة الماركسية علينا ـ فالقدر هو الـذي دفعنا بالتحديد في هذا الاتجاه، على عكس بعض البلدان الأفريقية التي بدأت هذه التجربة معنا. وفي النهاية، برهنا أن لا مكـان لهذه الفكـرة، فهي قد دفعتنـا خارج الـطريق الذي سلكتـه بلدان العالم المتحضرة. وهذا ما نلاحظه اليوم، بينما يعيش 40% من الناس دون عتبة الفقر، لا بل أكثر من ذلـك، في حالـة إذلال مستمر، كـونهم يحصلون على السلع بـواسطة الـبطاقة التمـوينية. إنـه لشعور مذلّ باستمرار، تلك الفكرة المعذبة، كونك عبداً في هذه البلاد.

[من خطاب بوريس يلتسين في موسكو أول حزيران (يونيو) 1991]

ماكنّا ما بيَّناه حتى الآن هو أن التطور التدريجي للعلوم الفيزيائية الحديثة يحدِّد اتجاهـاً للتاريـخ ونوعاً من التـماثلية في التغيـير داخل مجتمعـات مختلف الأمم والثقافـات. فالتكنـولوجيـا والتنظيم العقلاني للعمل يشكلان الشرطين المسبقين لأي تصنيع يولد بدوره ظواهر اجتماعية مثل التمـدين والبيروقراطية وقطع الروابط فيما بين العائلات الكبيرة أو الروابط العشائرية والوصول إلى مستوى مرتفع من الإعداد والتعليم. وقد بيّنّا أيضاً كيف أن سيطرة العلوم الفيزيائية الحـديثة عـلى الحياة الإنسانية لا ينبغي التشكيك بها وإخضاعها لظروف معينة غير متوقعة مهما كانت هذه الـظروف، إلا أننا لم نبرهن أن العلم يقود بالضرورة إلى الرأسمالية في المجال الاقتصادي، أو إلى الديمقراطية الليبرالية في المجال السياسي.

هناك في الواقـع أمثلة عن بلدان اجتازت المـراحل الأولى للتصنيـع، وهي متطورة اقتصـادياً، علمانية، فيها مدن منتظمة، تملك بنية دولـة قويـة وصلبة، كـما أن سكانها مؤهّلون جيـداً نسبياً ـ ومع ذلك ليست بلداناً رأسمالية ولا ديمقراطية. وأفضل مثال على ذلـك كان لفـترة طويلة روسيـا أيام ستالين؛ فقد حققت بين العام 1928 ونهايـة الثلاثينـات تحولاً اقتصادياً رائعـاً إذ انتقلت من حـالة البلد الـزراعي بشكل أسـاسي، إلى حالـة القوة الصنـاعية الكـبرى، ولكن دون أن تـترك لمواطنيها أية حرية اقتصاديـة أو سياسيـة. إن السرعة التي جـرى فيها هـذا التحول بـدت وكأنها تبرهن للشعوب أن التخطيط المركزي والموجه من قبل دولة بوليسية طاغية هو وسيلة أكـثر فعاليـة

لتحقيق التصنيع السريع من الناس الأحرار الذين يعملون في ظل السوق الحرة. وقد استطاع اسحق دويتشر، عندما كتب في الخمسينات، التأكيد أن الاقتصادية المخططة والمركزية كانت أكثر فعالية من العمل الفوضوي لاقتصاديات السوق، وأن الصناعات المؤممة كانت أكثر قدرة على تحديث مصانعها وتجهيزاتها من صناعات القطاع الخاص[1]. فوجود بلدان في أوروبا الشرقية في العام 1989، والتي هي في الوقت نفسه اشتراكية ومتطورة اقتصادياً، يبدو وكأنه يشير إلى أن التخطيط المركزي لم يكن متعارضاً مع الحداثة الاقتصادية.

هذه الأمثلة المستعارة من العالم الشيوعي تجعلنا نفترض أن التطور التدريجي للفيزياء الحديثة يستطيع أن يقودنا أيضاً إلى الكابوس الذي تحدث عنه ماكس فيبر ـ أي الطغيان العقلاني والبيروقراطي ـ كما يقودنا إلى مجتمع خلاّق وليبرالي. فالأوالية تحتاج إذاً إلى التوسع والانتشار. كما ينبغي عليها أن تفسر لماذا تملك البلدان المتطورة اقتصادياً مجتمعات مدينية وبيروقراطيات عقلانية، ومن ناحية أخرى لماذا يجب علينا أن نتوقع تطوراً نهائياً باتجاه الليبرالية الاقتصادية والسياسية. ففي هذا الفصل والفصل التالي سوف نعالج علاقات الأوالية مع الرأسمالية في حالتين متميزتين: بالنسبة للمجتمعات المتقدمة صناعياً وبالنسبة للمجتمعات المتخلفة. فبعد أن نبيِّن أن هذا الأمر يجعل الرأسمالية ومن زاوية معينة مُحتّمة، نعود إلى السؤال حول معرفة ما إذا كان يمكننا التوقع أن يؤدي هذا الأمر أيضاً إلى الديمقراطية.

وعلى الرغم من كون الرأسمالية تعاني دائماً من فقدان ثقة اليمين الديني التقليدي بأخلاقيّتها وكذلك الاشتراكيين الماركسيين، فإن انتصارها النهائي كنظام اقتصادي وحيد قابل للحياة في العالم، من الأسهل تفسيره بتعابير الأوالية أكثر من تفسير انتصار الديمقراطية الليبرالية في المجال السياسي. ولقد اتّضح في الواقع أن الرأسمالية هي أكثر فعالية من الأنظمة الاقتصادية ذات التخطيط المركزي في تطوير واستخدام التكنولوجيا وفي التكيُّف مع الشروط المتغيرة بسرعة للتقسيم العالمي للعمل، وذلك في وضع **الاقتصاد الصناعي الذي وصل إلى النضج**.

فالتصنيع كما نعرفه ليس وليد صدفة واحدة تدفع بالبلدان إلى التحديث الاقتصادي، وإنما هو بالأحرى عملية تطور متواصل دون نقطة نهائية محددة سلفاً بوضوح، حيث تصبح حداثةُ اليوم وبسرعة عصورَ الغدِ القديمة. فوسائل إشباع ما يسميه هيغل «نظام الحاجات» قد تغيرت باستمرار، على صورة هذه الحاجات بالذات. بالنسبة للمنظرين الأوائل مثل ماركس وانغلز، كان التصنيع يتجلى في الصناعات الخفيفة مثل النسيج في انكلترا أو البورسلين في فرنسا. وقد أدّت عملية التصنيع بسرعة إلى تطوير سكك الحديد وصنع الحديد والفولاذ، والصناعات الكيماوية وبناء السفن وغيرها من أشكال الصناعة الثقيلة؛ وقد شهدنا نمو وتضخم الأسواق القومية الموحدة، ومجمل هذه الأمور شكل الحداثة الصناعية بالنسبة للينين وستالين وخلفائهما السوفياتيين. أمّا انكلترا وفرنسا والمانيا والولايات المتحدة فقد وصلت إلى هذه المرحلة بكاملها من التطور أثناء الحرب العالمية الأولى، واليابان وبقية بلدان أوروبا الغربية وصلت إليها حوالى الحرب العالمية الثانية، وأوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي توصلت إلى هذه المرحلة في الخمسينات. إننا حالياً نلاحظ خصائص مرحلة وسيطة من التطور الصناعي، تجاوزتها البلدان

الأكثر تقدماً منذ فترة طويلة. وقد دعيت هذه المرحلة بأسماء متنوعة منها: «المجتمع الصناعي الناضج»، مرحلة «الاستهلاك الجماهيري»، «العصر التقني - الالكتروني»، «عصر الإعلام»، «المجتمع ما بعد الصناعي»[2]. رغم الفوارق في هذه التسميات، فهي جميعها تشير إلى دور الاعلام المتزايد، للمعرفة التقنية وللخدمات على حساب الصناعة الثقيلة.

فعلم الفيزياء الحديثة - بأشكاله المألوفة من التجديد التكنولوجي والتنظيم العقلاني للعمل - يستمر في دفع المجتمعات «ما بعد الصناعية»، تماماً كما فعل أيضاً في المجتمعات التي باشرت أولى مراحل التصنيع. لقد أشار دانييل بيل (Daniel Bell) عام 1967 إلى أن الفاصل الزمني الوسيط بين الاكتشاف الأولي للتجديد التقني والتعرف إلى إمكانياته التجارية انتقل من ثلاثين عاماً بين 1880 و1919 إلى ستة عشر عاماً بين 1919 و1945، ثم إلى تسع سنوات بين 1945 و1967[3]. هذا الفاصل الزمني لم يتوقف عن الانخفاض منذ ذلك التاريخ، مع دورات إنتاجية تقاس الآن بالأشهر بدلاً من السنوات في مجال التكنولوجيات الأكثر تقدماً، مثل الناظم الآلي وشاشاته التلفازية. هذه الأرقام لا تبرز التنوع الهائل في السلع والخدمات التي استُحدثت منذ العام 1945، بالنسبة لعدد كبير منها؛ وهي لا تذكر فضلاً عن ذلك تعقيد هذه الاقتصاديات ولا الأشكال الجديدة للمعرفة التقنية - ليس فقط في العلم والهندسة، بل أيضاً بالنسبة للتسويق والتمويل والتوزيع... إلخ. - المستخدمة لتسييرها.

وفي الوقت نفسه، أصبح التقسيم العالمي للعمل - الذي جرى الحديث عنه وإنما لم يكتمل أبداً أيام ماركس - حقيقة واقعة. والتجارة الدولية تزايدت بمعدل وسطي سنوي 13% خلال السنوات الثلاثين الأخيرة، مع نسب زيادة أكثر ارتفاعاً أيضاً في بعض القطاعات المحددة مثل القطاع الدولي. هذه النسبة الوسيطة نادراً ما تجاوزت 3% خلال العقود السابقة[4]. فالانخفاض المستمر في تكاليف النقل والاتصال أدى إلى تحقيق اقتصاديات أكثر أهمية مما كان هذا ممكناً في أكبر الأسواق القومية مثل أسواق الولايات المتحدة واليابان أو بلدان أوروبا الغربية، كل على حدة. فقد حدث من جراء ذلك ثورة جديدة من تلك الثورات المتدرجة وغير المتوقعة وهي: توحيد قسم كبير من العالم (ما عدا الكتلة الشيوعية قبل تفككها) في سوق واحدة، بالنسبة لمنتوجات مثل السيارات من المانيا واليابان، آلات التسيير المتوسط من ماليزيا، لحم الأبقار من الأرجنتين، آلات النسخ التلفازي من اليابان والقمح من كندا والطائرات من الولايات المتحدة.

وقد أدّت التكنولوجيات الجديدة والتقسيم المعقد جداً للعمل إلى طلب شديد ومتزايد للمعرفة التقنية على جميع مستويات الاقتصاد، وبالتالي إلى طلب أناس يفكرون بدلاً من أناس يعملون بأيديهم، وفق التعبير القاسي. فهذا يشمل ليس فقط العلماء المهندسين دائماً بل أيضاً كل البنى التي تنتجهم وتدعمهم مثل الجامعات والمدارس المتخصصة وصناعات الاتصال. ودرجة «المعرفة» الأكثر ارتفاعاً المطلوبة في الإنتاج الاقتصادي الحديث تنعكس في النمو الواسع للقطاع الثالث، قطاع الخدمات على حساب القطاع الثاني التقليدي، قطاع الصناعة.

هذا التطور نحو لامركزية الأسواق وقطاعات القرار أصبح عملياً من غير الممكن تجنبه بالنسبة لجميع الاقتصاديات الصناعية التي تأمل بأن تصبح اقتصاديات «تالية للصناعة». وفي حين كانت

اقتصاديات التخطيط المركزي قادرة على مجاراة الاقتصاديات الرأسمالية في مرحلة الفحم والفولاذ والصناعة الثقيلة[5]، إلا أنها كانت أقل قدرة على الاستجابة لمتطلبات مرحلة الإعلام. وبإمكاننا القول في الواقع إن الماركسية ـ اللينينية قد تعرضت لواترلو خاصة بها (معركة هزيمة نابليون) بالتحديد مع ظهور العالم الدينامي والمعقّد كثيراً للاقتصاد «التالي للصناعة».

وفي نهاية التحليل يرتبط فشل التخطيط المركزي بمشكلة التجديد التكنولوجي؛ فإن البحث العلمي أكثر إنتاجاً في جوٍّ من الحرية، حيث يُسمح للناس أن يفكروا ويتصلوا ببعضهم بحرية، وأكثر من ذلك، عندما يُكافأ الباحثون على اختراعاتهم. إلاّ أن الاتحاد السوفياتي والصين قد شجعا كلاهما البحث العلمي، خاصة في القطاعات «الهادئة» من البحث النظري الجوهري، واستخدما الحوافز المادية لتشجيع الاكتشافات في بعض القطاعات مثل الفضاء والتسلح. ولكن الاقتصاد الحديث يجب أن يُجدِّد في جميع المجالات دون استثناء، ليس فقط في التقنية العالية، وإنما أيضاً في قطاعات أكثر ابتذالاً مثل صناعة الهامبورغر وإنشاء أنواع جديدة للتأمينات. فالدولة السوفياتية كانت بالطبع تدلل الفيزيائيين النوويين، ولكن هذا الاهتمام لم يفد بشيء مخترعي أجهزة التلفاز ـ تلك الأجهزة التي كانت تنفجر بانتظام مُقلق، أو أولئك الذين يرغبون بتسويق منتوجات جديدة مخصصة لمستهلكين جدد، مع العلم أن هذا المجال ليس موجوداً أبداً لا في الاتحاد السوفياتي ولا في الصين.

لم تنجح الاقتصاديات المركزية باتخاذ قرارات تثمير عقلانية، ولا بإدخال التكنولوجيات الجديدة بفعالية في عملية الإنتاج، فهذا لا يمكن أن يحدث بالفعل إلاّ عندما يتلقى المقرّرون معلومات صحيحة عن تأثيرات قراراتهم وذلك بحسب أسعار تحدّدها لعبة السوق الحرّ. وفي نهاية المطاف، إن التنافس هو الذي يؤمن ردة الفعل الصحيحة والدقيقة، المعبر عنها من خلال نظام الأسعار. فالاصلاحات الأولى في هنغاريا ويوغوسلافيا ـ وعلى مستوى أقل الاصلاحات في الاتحاد السوفياتي ـ حاولت إعطاء المقررين الاقتصاديين هامشاً أكبر من الاستقلالية، ولكن غياب التحديد العقلاني للأسعار حدَّ كثيراً من هذه الاستقلالية ومن مدى تأثيرها العملي.

لقد تبين أن تعقيد الاقتصاديات الحديثة ليس بكل بساطة في متناول إمكانيات البيروقراطيات المركزية، مهما كانت قدراتها التكنولوجية. وحاول المخططون السوفيات، لاستبدال نظام الأسعار المُحدَّد بالطلب، إنشاء توزيع «عادل اجتماعياً» ومفروض. لقد اعتقدوا خلال سنوات عديدة أن الناظمات الآلية القوية وأفضل البرامج المعلوماتية بإمكانها إجراء توزيع مركزي أكثر فعالية للموارد. كان ذلك بالطبع وهماً: فلجنة الدولة للأسعار ـ غوسكومتسين (Goskomtsen) ـ كان عليها أن تحدّد كل عام حوالى مئتي ألف سعر، أي حوالى ثلاثة أو أربعة أسعار يومياً لكل موظف من الموظفين العاملين في هذه المؤسسة. وهذا لا يشكل سوى 42% من العدد الإجمالي للأسعار المحددة كل عام من قبل البيروقراطيين السوفيات[6]، الذين لا يشكلون بدورهم إلاّ جزءاً من عدد قرارات الأسعار التي كان من المفترض أن يتخذها الاقتصاد السوفياتي القادر على تقديم التنوع نفسه في المنتوجات والخدمات الذي يقدمه الاقتصاد الغربي. لقد كان باستطاعة البيروقراطيين في موسكو وبكين تحديد أسعار معقولة وفعالة عندما كان عليهم أن يراقبوا

اقتصاديات تنتج سلعاً تعد بالمئات أو ببضعة آلاف؛ ولكن هذا العمل أصبح مستحيلاً في عصر أصبحت فيه الطائرة الواحدة تحوي على مئات ألوف من القطع. وفضلاً عن ذلك فإن الأسعار في الاقتصاديات الحديثة تعكس أكثر فأكثر الفوارق الدقيقة في النوعية التي لا يمكن ترقيمها: فالسيارتان، (كرايسلر لوبارون) و(ب أم ف سيري 5) تتعادلان من حيث الخصائص التقنية، ولكن المستهلكين يعطون قيمة أكبر للسيارة الثانية لسبب لا يعرفه أحد وهو مجرد إحساس لا أكثر. فقدرة البيروقراطيين على إجراء مثل هذا التمييز مشكوك فيها، إذا أردنا أن نبقى معتدلين في آرائنا. فالحاجة إلى الإبقاء على مخططين، على المستوى المركزي، في سبيل المحافظة على رقابة الأسعار وتوزيع السلع والموارد، تمنعهم من جهة أخرى من الاشتراك بالتقسيم الدولي للعمل، وبالتالي عن تحقيق الاقتصاديات الجوهرية التي يجعلها هذا التقسيم ممكنة. لقد حاولت ألمانيا الشرقية ببطولة، زمن الشيوعية، وبعدد من السكان يبلغ السبعة عشر مليوناً، أن «تتجاوز» الاقتصاد العالمي داخل حدودها ولكنها لم تنجح إلّا بخلق تقليد سيّء لعدد كبير من المنتوجات التي كان بإمكانها الحصول عليها بسعر أرخص من الخارج، وأفضل مثل على ذلك سيارات «ترابنت» «Trabant» السيئة الصنع والملوِّثة للبيئة كثيراً.

وفي نهاية التحليل، فإن التخطيط المركزي يدمر وجهاً أساسياً من الرأسمال الإنساني وهو أخلاقية العمل. فمثل هذه الأخلاقية يمكن تدميرها من خلال سياسة اقتصادية واجتماعية تتجاهل الدوافع الشخصية للعمل، ويصبح من الصعب بعد ذلك خلقها مجدداً. وكما سنرى في القسم الرابع، هناك أسباب قوية للاعتقاد بأن أخلاقية العمل القوية في مجتمعات متعددة ليست نتيجة لعملية التحديث، بل بالأحرى هي ميراثٌ من الثقافة والتقاليد «ما قبل الحديثة» لهذه المجتمعات. وامتلاك تلك الأخلاقية ليس شرطاً قاطعاً لنجاح الاقتصاد «التالي للصناعة»، وإنما هذا يساعد بالتأكيد ويمكنه حتى أن يشكل مقاومة حاسمة في وجه مثل هذا الاقتصاد ضدّ تغليب الاستهلاك على حساب الإنتاج.

وكنا ننتظر عامة أن تنتهي الضرورات التكنوقراطية للنضج الصناعي إلى أن تؤدي إلى تلطيف الرقابة المركزية الشيوعية واستبدالها بممارسات السوق الأكثر ليبرالية. إن فكرة ريمون آرون القائلة إن «تعقيد التكنولوجيا سوف يقوّي طبقة المقررين وقادة الصناعة على حساب المنظرين والمناضلين» هي صدى لنظرية صيغت سابقاً تعتبر التكنوقراطيين وكأنهم «حفّارو قبور الشيوعية»[7]. تبين في النهاية أن هذه التنبؤات صحيحة، ولكن ما لم يستطع توقعه الغربيون هو الوقت الذي ستستغرقه في التحقيق. لقد برهنت الدولتان السوفياتية والصينية أنهما قادرتان تماماً على قيادة بلديهما حتى مرحلة الفحم والفولاذ، أي تقريباً حتى مستوى التطور الذي بلغته أوروبا الغربية في بداية الخمسينات. فالتكنولوجيا المطلوبة لذلك لم تكن شديدة التعقيد ويمكن تملكها من قبل طبقة فلاحية أمّية انتزعت بالقوة من حقولها وأقيمت على سلاسل التركيب المبسطة والبدائية؛ أمّا الاختصاصيون الذين تحتاج قيادة مثل هذا الاقتصاد لتجربتهم التقنية، فبدوا مطواعين تسهل السيطرة عليهم سياسياً[8]. ورغم ذلك فإن ستالين قد أرسل لبعض الوقت مخترع الطائرات الشهير توبوليف إلى معسكرات العمل حيث رسم هذا المهندس أفضل نماذج

الطائرات. وقد نجح خلفاء ستالين في الاتفاق مع المقررين والتكنوقراطيين فقدموا لهم كياناً ومكاسب مادية لقاء إخلاصهم للنظام[9]. أمّا ماوتسي تونغ فقد اتبع في الصين مساراً مختلفاً: كان يريد أن يتلافى بأي ثمن نشوء انتلجنسيا تقنية ذات امتيازات «على الطريقة الروسية» فأعلن عليها حرباً لا هوادة فيها في البداية خلال «القفزة الكبرى إلى الأمام» في نهاية الخمسينات، ثم خلال «الثورة الثقافية» بعد عشر سنوات من ذلك. لقد أجبر المهندسون والعلماء على الأعمال الزراعية وغيرها من المهمات المرهقة جسديّاً، إلاّ أن المواقع التي تتطلب كفاءات تقنية كانت تُعطى لايديولوجيين مضمونين سياسياً.

هذه التجارب يجب أن تعلمنا ألاّ نقلل من قدرة الدول التوتاليتارية أو التسلّطيّة على مقاومة ضرورات العقلانية الاقتصادية خلال فترات طويلة جداً ـ خلال جيل كامل وحتى أكثر فيما يتعلّق بالاتحاد السوفياتي والصين مثلاً. ولكن هذه المقاومة لم تصمد إلاّ لقاء ركود اقتصادي ملموس. فالفشل الكلي للاقتصاديات المخططة والمركزية لهذه البلدان في تخطي مستوى تصنيع الخمسينات قد زعزع قدرتها على لعب دور مهم على الصعيد الدولي، وحتى على الحفاظ على أمنها الوطني الذاتي. وقد أدى الاضطهاد الذي مورس على التكنوقراطيين الأكفاء خلال «الثورة الثقافية» إلى كارثة اقتصادية حقيقية كبرى جعلت الصين تتراجع جيلاً كاملاً. وكانت إحدى الأعمال الأولى لدنغ كسياوبنغ عندما وصل إلى السلطة في أواسط السبعينات، هي إعادة الهالة والكرامة للأنتلجنسيا التقنية وحمايتها من نزوات الايديولوجيين السياسيين. فتبنّى لهذا الغرض طرق الاختيار التوافقي التي اعتمدها السوفيات قبل جيل من ذلك. ولكن الاختيار التوافقي للنخبة التقنية في سبيل الايديولوجيا قد انتهى إلى النتائج التي كان يخشاها ماو: إذْ إنّ النخبة عندما تمتعت بقدر أكبر من حرية الفكر ودراسة العالم الخارجي، تآلفت مع الأفكار السائدة في هذا العالم واعتمدت قسماً كبيراً منها. وهكذا أصبحت هذه الأنتلجنسيا الصورة الطليعية «لليبرالية البرجوازية» ولعبت دوراً حاسماً في عملية الإصلاح الاقتصادي التالية. فأبناء هذه «البرجوازية الفكرية» هم الذين قادوا عام 1989 انتفاضة ساحة تيان آن مين.

وهكذا، يمكننا أن نعتبر أن الاتحاد السوفياتي والصين وبلدان أوروبا الشرقية قد خضعت في أواخر الثمانينات للمنطق الاقتصادي للتصنيع المتقدم[10]. وبالرغم من القمع السياسي الذي تلا مجزرة ساحة تيان آن مين، فقد قبل القادة الصينيون بضرورات السوق ولامركزية القرارات الاقتصادية، وبالاندماج في التقسيم الرأسمالي العالمي للعمل؛ واضطروا أيضاً للقبول بتعدد أوسع للفئات الاجتماعية الذي يرافق بالضرورة صعود النخبة التكنوقراطية. فاختارت بلدان أوروبا الشرقية جميعاً العودة إلى نظام اقتصاد التسويق بعد ثوراتها الديمقراطية عام 1989، حتى ولو تميزت فيما بينها بمدى وبسرعة هذه العودة. أما القادة السوفيات فقد ترددوا أكثر في الانطلاق بقوة في هذا التطور الاقتصادي؛ ولكن بعد التحول السياسي الذي أدى إليه فشل الانقلاب المحافظ في آب (أغسطس) 1991، عمدوا إلى تحقيق الاصلاح الاقتصادي على نطاق واسع، وبخطى حثيثة.

إن درجة حرية المجتمعات تقاس بقدرتها على ضبط وتخطيط اقتصاد من النمط الرأسمالي.

فمنطق أوّاليتنا لا يفرض هذه الدرجة بشكل صارم. إلّا أن تطور التحديث الاقتصادي الذي تسببه التكنولوجيا بالنسبة للبلدان المتقدمة يؤدي إلى دوافع قوية للقبول بالعناصر الرئيسية للثقافة الرأسمالية الشمولية، وذلك بالسماح بقطاع واسع من التنافس الاقتصادي وترك الأسعار تتحدد بحرية حسب متطلبات السوق. فحتى اليوم لم يُكشف عن طريق آخر قابل للحياة، في سبيل الوصول إلى الحداثة الاقتصادية الكاملة.

- 9 -

انتصار (الفيديو)

لم ينجح أي بلد في العالم، أياً كان نظامه السياسي في التوصّل إلى تحديث ذاته مع سياسة الباب المقفل.

[دنغ كسياوبنغ، في إحدى خطبه عام 1982[1]]

إن كون الرأسمالية حتمية إلى حد ما بالنسبة للبلدان المتقدمة وكون الاشتراكية الماركسية اللينينية شكلت بالمقابل عائقاً جدياً لخلق القوة والحضارة التكنولوجية الحديثة قد يبدو أمراً مشتركاً في العقد الأخير من هذا القرن. ومن ناحية أخرى، إن الفضائل النسبية للاشتراكية - بالنسبة للرأسمالية - على البلدان الأقل تطوراً التي لم تبلغ بعد مستوى التصنيع الذي بلغته أوروبا في الخمسينات، هي غير مؤكدة إطلاقاً. لم تتأثر البلدان الفقيرة التي لم تكن تستطيع أن تحلم إلاّ بعصر الفحم والفولاذ، بواقع أن الاتحاد السوفياتي لم يكن على مستوى تكنولوجيات «عصر الإعلام»، بقدر ما تأثرت بنجاحه في خلق مجتمع مديني وصناعي خلال جيل واحد. لقد مارس التخطيط المركزي الاشتراكي دائماً إغراءً قوياً، لأنه قدم طريقاً سريعاً نحو تراكم الرأسمال ونحو إعادة التوزيع «العقلاني» للموارد القومية في نمو صناعي «متوازن». لقد حصل الاتحاد السوفياتي على هذه النتيجة بالحد من قطاعه الزراعي في العشرينات والثلاثينات (بممارسة الإرهاب الشامل، في الحقيقة)، بينما هذه العملية دامت قرناً أو قرنين في البلدان الصناعية الأولى مثل انكلترا والولايات المتحدة (بواسطة وسائل غير قمعية).

إن الحجة التي تجعل من الاشتراكية استراتيجية مفضلة للتطور بالنسبة لبلدان العالم الثالث قد تقوّت بشكل كبير بسبب فشل الرأسمالية المستمر كما يبدو في إنتاج نمو اقتصادي معقول في مناطق مثل أميركا اللاتينية. نستطيع القول إنه لو لم يكن هناك عالم ثالث لكانت الماركسية ماتت بالتأكيد بشكل أسرع في عصرنا. ولكن فقر البلدان المتخلفة المدقع قد نفخ حياة جيدة في العقيدة، عندما سمح لليسار بأن يَعْزُوَ هذا الفقر أولاً للاستعمار، ثم - عندما لم يعد هناك استعمار - «للاستعمار الجديد»، وأخيراً لسيطرة الشركات متعددة الجنسية. والمحاولة الراهنة لإبقاء شكل من الماركسية حياً في العالم الثالث كانت نظرية التبعية. نمت هذه النظرية أولاً في أميركا اللاتينية

فأعطت تماسكاً فكرياً معيناً للتأكيد الذاتي في جنوب الكرة الأرضية الفقير الذي تكتل في وجه الشمال القوي والصناعي، وكان ذلك في الأعوام 1960 - 1970. إن نظرية «التبعية»، حليفة الحركة القومية في الجنوب، اتخذت أهمية أكبر بكثير مما تستحقه فعلاً هيكليتها الفكرية، وكان لها تأثير سيء خبيث على توجهات النمو الاقتصادي في العديد من مناطق العالم الثالث، خلال جيل تقريباً.

إن الأب الحقيقي لنظرية التبعية هو لينين شخصياً. فقد حاول في كتيّبه الشهير الصادر عام 1914 تحت عنوان «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية»، أن يفسر كيف أن الرأسمالية الأوروبية بدلاً من أن تؤدي إلى الإفقار الراسخ للطبقة العاملة، قد قامت في الواقع بتحسين مستوى معيشتها وتطوير العقلية النقابية المعجبة بذاتها طبعاً، في ظلّ الدول الامبريالية الكبرى[2]. في الواقع، قد اكتسبت الرأسمالية فترة أخرى من الحياة، كما يقول، بتصدير الاستغلال إلى المستعمرات حيث يستطيع عمل أهاليها والمواد الأولية استيعاب «الفوائض الرأسمالية» من أوروبا. وقد أدى التنافس بين «المراكز الرأسمالية» إلى تقسيمات سياسية للعالم المتخلف، وفي نهاية المطاف، إلى النزاعات والحروب والثورات. كان لينين يعتبر، بعكس ماركس، أن التناقض النهائي الذي قد يقضي على الرأسمالية، لم يكن الصراع الطبقي داخل العالم المتطور، بل بين الشمال المتطور و«البروليتاريا العالمية» للبلدان المتخلفة.

وفي الستينات[3] برزت اتجاهات مختلفة لنظرية «التبعية»، لها أصل مشترك في أعمال الاقتصادي الأرجنتيني راوول بريبيش (Raoul Prebisch)[4]. فهذا الأخير، الذي كان مديراً للّجنة الاقتصادية في الأمم المتحدة الخاصّة بأميركا اللاتينية (UNECLA) في الخمسينات، ثم لمؤتمر الأمم المتحدة حول التجارة والنمو (UNCTAD) يعتبر أن عناصر المبادلات التجارية بالنسبة «لأطراف» العالم تتجه لصالح «مركزه». وكان يعتبر أن نمو مناطق العالم الثالث الصعب مثل أميركا اللاتينية ينجم عن النظام الاقتصادي الرأسمالي على المستوى العالمي الذي يعمل على إبقاء هذه المناطق في حالة دائمة من «النمو التابع»[5]. وهكذا، فإن قوة الشمال ترتبط مباشرة بفقر الجنوب[6].

فبحسب النظرية الليبرالية الكلاسيكية للسوق يجب أن يؤدي الاشتراك بالنظام المفتوح للمبادلات العالمية، إلى الحد الأقصى من المكاسب بالنسبة للجميع حتى ولو كان بلداً يبيع البن وبلداً آخر يبيع الناظمات الآلية. حتى أن البلدان المتخلّفة اقتصادياً التي تدخل متأخرة في هذا النظام يجب أن تحصل على بعض المكاسب لنموها الاقتصادي، لأنه لا يكون عليها مبدئياً إلّا استيراد التكنولوجيا من البلدان التي سبق وتطورت، بدلاً من أن تضطر لإنتاجها بنفسها[7]. وبحسب نظرية التبعية، فعلى العكس، إن أي شكل من التطور المتأخر يحكم آليّاً على البلد بالتأخر المضطرد. فالبلدان المتقدمة كانت تسيطر على العوامل العالمية للمبادلات، وتجبر بلدان العالم الثالث، من خلال الشركات متعددة الجنسية، على «نمو غير متوازن»، أي على تصدير المواد الأولية أو غيرها من السلع ذات القيمة المضافة الضعيفة. والشمال المتطور، من جهته، أغرق السوق العالمية بالسلع المصنعة (كالسيارات والطائرات مثلاً)، تاركاً لبلدان العالم الثالث مهمة

«قطع الخشب وجرّ المياه»[8]. كثيرون من أصحاب نظرية التبعية يَضُمُّون إلى هذا النظام الاقتصادي الدولي الأنظمة التسلّطيّة التي أقيمت في أميركا اللاتينية إثر الثورة الكوبية[9].

إن السياسات التي نجمت عن نظرية التبعية كانت إرادياً ضد الليبرالية. وعملت البلدان المعتدلة بين تلك التي تقرّ بنظرية التبعية (dependencistas) على مجابهة الشركات متعددة الجنسية الغربية وعلى تشجيع الصناعة المحلية بفرض رسوم جمركية عالية على الواردات، وهو ما يُعرف باسم «استبدال الواردات». لكن الحلول التي يبشر بها المنظرون الأكثر جذرية «للتبعية» تعمل على زعزعة النظام الاقتصادي العالمي بتشجيع حركات الثورة، والانفصال عن نظام التبادل الرأسمالي والاندماج بالكتلة السوفياتية كما فعلت كوبا[10]. وهكذا، في بداية السبعينات، عندما تبينّ أن الأفكار الماركسية لم تكن ترضي مجتمعات حقيقية كما في الصين أو في الاتحاد السوفياتي، جرى إعادة تنشيطها من قبل مفكري العالم الثالث، وكذلك في الجامعات الأميركية والأوروبية أيضاً، على أنها صِيَغٌ ممكنة لمستقبل البلدان المتخلفة.

إلا أنه، بينما كانت نظرية التبعية تحيا عند بعض «المثقفين اليساريين»، فقد تبينّ خطأها كنموذج نظري من خلال ظاهرة واسعة لم تستطع تفسيرها هي: تطور الشرق الأقصى الاقتصادي منذ الحرب العالمية الثانية. فالنجاحات الاقتصادية في آسيا، عدا تأثيراتها المفيدة بالنسبة للبلدان ذاتها، كان لها تأثير أيضاً على الحدّ من انتشار الأفكار التي كانت تسقط من ذاتها، مثل نظرية التبعية، والتي كانت تغدو بالإضافة إلى ذلك عراقيل في وجه النمو وذلك بمنع أي فكر واضح حول الأصول الحقيقية للنمو الاقتصادي من التبلور. فإذا كان تخلف العالم الثالث يعود، وفق ما تعلنه نظرية «التبعية» إلى مشاركة البلدان الأقل تطوراً بالنظام الرأسمالي العالمي، فكيف بإمكاننا أن نفسر النمو الاقتصادي المذهل الذي برز في كوريا الجنوبية، تايوان، هونغ كونغ، سنغافورة، ماليزيا والتايلاند؟ بعد الحرب، تلافت معظم هذه البلدان تقريباً وبشكل إرادي سياسات الاكتفاء الاقتصادي و«استبدال الواردات» التي كانت آنذاك تجتاح أميركا اللاتينية، وبحثت على العكس بعناد عن نمو مرتكز على التصدير، مرتبطة إرادياً بالأسواق الأجنبية وبرؤوس الأموال العائدة إليها من خلال الشركات الدولية[11]. إننا لا نستطيع أن ندّعي أن هذه البلدان انطلقت من مكاسب تتصل بمواردها الطبيعية أو بالرأسمال المتراكم في الماضي: فهي بخلاف الدول البترولية في الشرق الأوسط أو البلدان الغنية بالمعادن في أوروبا الجنوبية، دخلت حلبة التنافس وبحوزتها الرأسمال الإنساني في سكانها فحسب.

فالتجربة الآسيوية بعد الحرب قد برهنت أن البلدان التي جرى تحديثها في وقت متأخّر، تتمتّع بامتيازات تجعلها تفوق القوى الصناعية القائمة، تماماً كما توقعت ذلك النظريات الليبرالية الأولى. إن البلدان التي جرى تحديثها مؤخَراً في آسيا، بدءاً من اليابان، استطاعت شراء التكنولوجيات الأكثر حداثة في أوروبا أو الولايات المتحدة، ولأنها لم تكن مثقلة ببنية تحتية هرمة وغير فعالة أصبحت بسرعة قادرةً على المنافسة (يقول الكثير من الأوروبيين والأميركيين إنها أصبحت كذلك أكثر مما يلزم)، حتى في المجالات المعقدة جداً، وذلك خلال جيل أو جيلين. هذه الظاهرة بدت صحيحة ليس فقط بالنسبة لآسيا في مواجهة أوروبا وأميركا الشمالية، بل أيضاً

في آسيا ذاتها، حيث إنّ بلدَيْن مثل التايلاند وماليزيا، التي بدأت عملية نموها متأخرة عن اليابان وكوريا الجنوبية، لم تضطرا مطلقاً إلى مواجهة أي عائق. لقد تصرفت الشركات متعددة الجنسية الغربية كما توقّعت كتب الاقتصاد الليبرالي؛ فهي باستغلالها لليد العاملة الرخيصة في آسيا، قد قدمت في المقابل لهذه البلدان الأسواق ورؤوس الأموال والتكنولوجيا، ولعبت دور الناشر لتلك التكنولوجيا التي سمحت أخيراً بنمو مستقل للاقتصاديات المحلية. قد يكون ذلك هو السبب الذي دفع أحد كبار الموظفين في سنغافورة لإبداء ملاحظة حول المساوىء الثلاث التي لن تتحملها بلاده أبداً، وهي: «الهيبيون، والشباب ذوي الشعر الطويل، وانتقادات الشركات متعددة الجنسية»[12].

إن النمو الذي سجلته تلك البلدان، التي حققت التحديث متأخرة، مذهلٌ. إذْ كانت نسبة النمو في اليابان 9,8% في الستينات و6% في السبعينات؛ و«النمور الأربعة» (هونغ كونغ، تايوان، سنغافورة، وكوريا الجنوبية) عرفت نسبة نمو بلغت 9,3% في الفترة نفسها؛ وجنوب شرق آسيا (A.S.E.A.N.) بمجمله حقق نسبة تفوق 8%[13]. فآسيا تسمح أيضاً بإجراء مقارنات مباشرة بين الكفاءات النسبية لمختلف الأنظمة الاقتصادية. أما تايوان وجمهورية الصين الشعبية فقد شرعتا بالعيش منفصلتين عام 1949 بمستوى معيشة شبه متساوٍ بين القطرين. مع اقتصاد السوق بلغت نسبة النمو الحقيقية للناتج القومي الخام في تايوان 8,7% سنوياً، لتصل إلى رقم وسطي للدخل الفردي عام 1989، 7500 دولاراً. في الفترة نفسها كان الدخل الفردي في جمهورية الصين الشعبية حوالى 350 دولاراً؛ وقد بلغت هذا الرقم بعد حوالى عشر سنوات من الإصلاح الموجه نحو اقتصاد السوق. ومثل آخر: عام 1961 كانت نسب الناتج القومي الخام للفرد في كوريا الشمالية والجنوبية متعادلة تقريباً. في العام 1961 أوقفت كوريا الجنوبية سياستها في استبدال الواردات ونسّقت أسعارها الداخلية وفق التعريفات الدولية. فازدادت النسبة السنوية لنمو الناتج القومي الخام نتيجة لذلك بمعدّل 8,4% وادت إلى دخل فردي يساوي 4550 دولاراً عام 1989 أي: أكثر من أربعة أضعاف الدخل الفردي في كوريا الشمالية[14].

والنجاح الاقتصادي لم يحدث على حساب العدالة الاجتماعية. لقد قامت الاعتراضات القائلة إن الأجور كانت متدنية بشكل فاضح في آسيا وإن الحكومات تمارس سياسات تعسفية لكبح الطلب الداخلي للمستهلكين وفرض نسبة عالية جداً من الادخار الاجتماعي. إلّا أن إعادة توزيع المداخيل بدأ يتعادل بسرعة من بلد لآخر، عندما بلغت هذه البلدان مستوى معيناً من الازدهار[15]. فتايوان وكوريا الجنوبية حدّتا باستمرار من الفوارق في المداخيل خلال السنوات الثلاثين الأخيرة: ففي حين كان دخل 20% من السكان المنتمين للطبقات العليا يعادل 15 مرة دخل الـ 20% من الطبقات الدنيا عام 1952، فإن هذه النسبة هبطت إلى أربع مرات ونصف عام 1980[16]. وإذا استمر النمو بنسب قريبة من النسبة الحالية، فليس من سبب يدفعنا للاعتقاد أن بلدان جنوب شرق آسيا (A.S.E.A.N.) الأخرى لن تتابع التطور نفسه خلال الجيل القادم.

لقد حاول بعض أصحاب نظرية التبعية بجهد كبير إنقاذها فأوحوا بأن نجاح البلدان الآسيوية الاقتصادي يعود للتخطيط وأن هذه السياسة الصناعية ـ وليست الرأسمالية ـ هي في

أساس نجاحها[17]. إذا كان صحيحاً أن التخطيط الاقتصادي يلعب دوراً أكبر نسبياً في آسيا مما يلعب في الولايات المتحدة، فإن القطاعات الأكثر ازدهاراً في الاقتصاديات الآسيوية هي التي سعت إلى توفير أكبر قدر من التنافس في الأسواق المنزلية والاندماج بالأسواق العالمية[18]. وأكثر من ذلك، فإن معظم المفكرين اليساريين الذين يذكرون آسيا كمثل ايجابي على تدخل الدولة في الاقتصاد ليس بمقدورهم تقبُّل الأسلوب شبه التسلُّطي للتخطيط الآسيوي مع ما يرافقه من قمع منتظم للمطالب العمالية والاجتماعية. فنموذج التخطيط المفضل لدى اليسار، مع ما يتضمنه من شفقة على ضحايا الرأسمالية، قد وصل إلى نتائج اقتصادية أكثر غموضاً.

إن «أعجوبة آسيا الاقتصادية» بعد الحرب تُبَيِّنُ في الواقع أن الرأسمالية هو الطريق نحو النمو الاقتصادي الذي هو بالقوّة في متناول جميع البلدان. ليس هناك بلد متخلف من العالم الثالث قد فشل في نموه بسبب من تأخره في الانطلاق، عن أوروبا أو أميركا، والقوى الصناعية القائمة ليست في موقع يجعلها توقف نموه، إلا بشرط أن يلعب هذا البلد لعبة الليبرالية الاقتصادية.

ورغم كل شيء، إذا لم يكن «النظام العالمي» للرأسمالية عائقاً أمام نمو العالم الثالث الاقتصادي، لماذا لم تُعْطِ الاقتصاديات الموجَّهَة نحو السوق النتائجَ نفسها، وبالسرعة ذاتها؟ إن ظاهرة الركود الاقتصادي في أميركا اللاتينية وفي أجزاء أخرى من العالم الثالث هي بدورها حقيقية تماماً كالنجاح الاقتصادي في آسيا: فالركود في الدرجة الأولى، هو الذي ولّد نظرية التبعية. إذا رفضنا التفسيرات الماركسية الجديدة من هذا النوع، فإننا نتبيّن مجموعتين كبيرتين من الأسئلة الممكنة.

المجموعة الأولى هي تفسير من نمط ثقافي: فالعادات والتقاليد والأديان والبنية الاجتماعية لسكان مناطق أميركا اللاتينية مثلاً، تضع عائقاً في وجه تحقيق مستويات عالية من النمو الاقتصادي، بشكل لا تعرفه شعوب آسيا وأوروبا[19]. هذه الحجة «الثقافية» لها أهميّتها وسوف نعود إليها في القسم الرابع: فإذا كان هناك عوائق من هذا القبيل في وجه السوق داخل بعض المجتمعات، عندها تصبح شمولية الرأسمالية كطريق للتحديث الاقتصادي موضعَ شك.

والتفسير الثاني هو ذو طابع سياسي: إذا لم تعمل الرأسمالية كما يجب في أميركا اللاتينية وفي مناطق أخرى من العالم، فلأنها لم تُجرَّب أبداً بجدية. أي أن معظم الاقتصاديات التي تبدو «رأسمالية» في أميركا اللاتينية هي معاقة جدياً بتقاليدها المركنتيلية وبالقطاعات المؤمّمة التي اجتاحت كل المجالات بحجة العدالة الاقتصادية. هذا التفسير يعطي عدداً معيناً من المفاتيح؛ بما أن السياسات لها قابلية للتغير الفوري أكثر بكثير من الثقافات، فإنه يتوجب علينا معالجتها أولاً.

بينما ورثت أميركا الشمالية فلسفة انكلترا الليبرالية وتقاليدها وثقافتها، كما خرجت من «الثورة المظفرة»، فقد ورثت أميركا اللاتينية من جهتها جزءاً كبيراً من المؤسسات الاقطاعية للقرنين السابع عشر والثامن عشر في كل من اسبانيا والبرتغال. من بين هذه المؤسسات نجد الميل القوي لدى المملكتين إلى رقابة النشاط الاقتصادي وفاءً لـ «مجدهما الكبير»، وهي ممارسة معروفة باسم

«المركنتيلية». فكما يقول أحد الاختصاصيين: «منذ العصر الاستعماري حتى يومنا هذا، لم تُبْعَد الحكومات [البرازيلية] عن القطاع الاقتصادي أبداً كما كانت عليه الحكومة في أوروبا بعد المركنتيلية . . . كان العرش في السابق السيد الأعلى للاقتصاد، وجميع نشاطات التبادل والإنتاج كانت تخضع لبراءات خاصة والتزامات إحتكارية وميزات تجارية»[20]. وفي القرن العشرين أصبحت العادة الجارية في أميركا اللاتينية استخدام سلطة الدولة من أجل مصالح الطبقات العليا الاقتصادية، وهي تحاكي بذلك الطبقات العليا الأوروبية القديمة التي كانت تتشكّل أساساً من ملاّكي الأراضي الأغنياء، وذلك بدلاً من دعم الطبقات الوسطى الأكثر مبادرة، والتي ظهرت إثر الغزو الإسباني والبرتغالي. وقد نالت هذه «النخبة» حماية حكوماتها أمام التنافس الدولي، بفضل سياسات «استبدال الواردات» التي اعتمدتها عدة دول بين الثلاثينات والستينات. فهذا النظام «لاستبدال الواردات» جعل المنتجين المحليين يكتفون بالأسواق الداخلية الضيقة، حيث لا يستطيعون تحقيق اقتصاديات جوهرية: فكلفة إنتاج السيارة في البرازيل أو الأرجنتين أو المكسيك هي مثلاً أعلى بنسبة 60 إلى 150% من كلفتها في الولايات المتحدة[21].

هذه الاستعدادات للمركنتيلية الموروث منذ زمن تاريخي طويل امتزجت مع إرادة القوى التقدمية ولكن ليس في سبيل استخدام الدولة كوسيلة لإعادة توزيع موارد الأغنياء على الفقراء، باسم «العدالة الاجتماعية»[22]. لقد جرى ذلك، بحسب أشكال متنوعة، بما في ذلك إدخال تشريعات العمل في بلدان مثل الأرجنتين والبرازيل والشيلي في الثلاثينات والأربعينات؛ هذه التشريعات حدّت من تطور الصناعات الأساسية التي كانت حاسمة بالنسبة لنمو آسيا الاقتصادي. وهكذا التقى اليسار واليمين في ايمانهما بضرورة تدخل الدولة بشكل واسع في القضايا الاقتصادية. فنتيجة لهذا التوافق الموضوعي أصبح في العديد من بلدان أميركا اللاتينية اقتصاديات تسيطر عليها القطاعات المؤمّمة والمتضخمة وغير الفعّالة، وهي تحاول قيادة النشاط الاقتصادي مباشرة أو تُعيقه برقابتها المنظمة والسيئة. فالدولة في البرازيل تدير البريد والاتصالات، وكذلك مصانع الفولاذ ومناجم الحديد والبوتاس والتنقيب عن النفط، والمصارف التجارية والاستثمارية وإنتاج الكهرباء وصنع الطائرات. كل هذه الشركات المؤممة لا يمكنها مبدئياً أن تفلس وتستعمل الاستخدام من أجل رعاية الأنصار السياسيين. ففي الاقتصاد البرازيلي وخاصة في القطاع العام، لا تتحدد الأسعار في السوق بقدر ما تتحدد في مفاوضات سياسية مع نقابات قوية[23].

لنأخذ حالة البيرو. يخبرنا **هرناندو دي سوتو** (Hernando de Soto) في كتابه: The Other Path كيف أن معهده في ليما حاول ذات، يوم إنشاء مصنع وهي متبعاً في ذلك أنظمة حكومة البيرو القانونية بدقة. لقد تطلب مسار الإجراءات البيروقراطية الأحد عشر الذي تتطلبه هذه العملية، 289 يوماً وكلّف ما مجموعه 1231 دولاراً (بما في ذلك دفع الرشاوىٰ)، أي اثنين وعشرين مرة الحد الأدنى للأجور الشهري في **البيرو**[24]. وبحسب دي سوتو تعتبر الحواجز القانونية التي تعترض تكوين منشآت جديدة، عائقاً كبيراً أمام إنشاء هذه الأخيرة في البيرو، خاصة بالنسبة للناس العاديين، وهي تفسر تفشي قطاع واسع «غير نظامي» ينتج ما بين ربع

وثلث الناتج القومي الخام الإجمالي. لا حاجة بنا لأن نضيف أن النشاط الاقتصادي المضطر إلى سلوك طرق غير نظامية أو غير قانونية يقود نادراً إلى الفعالية الاقتصادية. لنذكر الروائي **ماريو فارغاس للوزا** (Mario Vargas LLosa): «إن حدى الأساطير الأكثر انتشاراً في أميركا اللاتينية تقول أن تأخرها ينتج عن الفلسفة المغلوطة لليبرالية [...]». وفي الواقع، إن مثل هذه الليبرالية، يقول فارغاس للوزا، لم توجد أبداً؛ فالذي وجد مكانها هو نوع من المركنتيلية، أي «دولة مُدَيْونة (Bureaucratisé) هاجسها القانون، والتي تعتبر إعادة توزيع الثروة الوطنية أهم من إنتاج هذه الثروة بالذات»، «فإعادة التوزيع» هذه تتخذ شكل «تلزيم احتكاري ومراكز مميزة تتعلّق بنخبة صغيرة تتبع الدولة والدولة ذاتها تابعة لها»[25].

إن الأمثلة حول التدخلات السيئة للدولة في القضايا الاقتصادية هي كثيرة جداً في أميركا اللاتينية. وأشهرها مَثَل الأرجنتين، التي كان لها عام 1913 دخل فردي يمكن مقارنته بالدخل الفردي في سويسرا، وهو أعلى بمرتين من الدخل الفردي في إيطاليا ويعادل نصف الدخل الفردي في كندا. أما اليوم فهذه النسب تشكّل على التوالي السدس والثلث والخمس. فتراجع الأرجنتين الطويل من النمو إلى التخلف له أساسه البارز في اعتماد سياسات «استبدال الواردات» كرد على الأزمة الاقتصادية العالمية في الثلاثينات. لقد تقوّت هذه السياسات ودعِّمت بمؤسسات في الخمسينات، أثناء حكم خوان بيرون، الذي استخدم أيضاً سلطة الدولة، لإعادة توزيع الثروات على الطبقة العاملة، من أجل تدعيم سلطته الشخصية. وليس هناك أبلغ من الرسالة التي أرسلها **بيرون لكارلوس ايبانيز** رئيس الشيلي عام 1953، إذ تشير إلى قدرة القادة السياسيين على رفض ضرورات الوقائع الاقتصادية بعناد شديد. يقول المسؤول الأرجنتيني ما يلي: «أعطِ للشعب وخاصة للعمال، كل ما هو ممكن. وعندما يبدو لك أنك تعطيهم الكثير، قم بإعطائهم أكثر من ذلك. سوف ترى النتائج. كل الناس سيحاولون إخافتك بشبح الانهيار الاقتصادي. ولكن كل هذا ليس إلّا كذباً. لا شيء أكثر مرونة من الاقتصاد: فهم لا يخافونه إلّا لأن لا أحد يفهم منه شيئاً»[26].

ولكن من العدالة أن نقول إن التكنوقراطيين الأرجنتينيين قد فهموا الآن طبيعة اقتصاد بلادهم أفضل مما فهمها خوان بيرون - إلّا أنهم أقل شعبية. فعلى الأرجنتين أن تواجه حالياً المشكلة الملحة للتخلص من إرثها الاقتصادي في تدخل الدولة، وقد أسندت هذه المهمّة - لسخرية التاريخ - إلى أحد ورثة بيرون الرئيس **كارلوس منعم**.

أما المكسيك بقيادة الرئيس **كارلوس ساليناس دي غورتاري**، فقد باشر، بجرأة تفوق التي تتمتع بها أرجنتين منعم، بإجراء إصلاحات اقتصادية واسعة تشمل: تخفيض نسبة الضريبة وتخفيض عجز الموازنة؛ إعادة الشركات المؤمّمة للقطاع الخاص (باعت الدولة بين 1982 و1991، 875 شركة من الشركات الـ 1155 التي تملكها)؛ وقَمْعُ التهرب من الضريبة وغيرها من أشكال الفساد التي تمارسها الروابط المهنية والموظفين والنقابات؛ وأخيراً فتح التفاوض مع الولايات المتحدة حول ميثاق للتبادل الحر. في نهاية الثمانينات ارتفع الناتج القومي الخام من 3% إلى 4%

سنوياً خلال ثلاث سنوات متتالية، مع معدل تضخم سنوي أقل من 20% ـ وهو رقم منخفض جداً بالنسبة للمنطقة ولتاريخ البلد[27].

وهكذا، لقد فُقدت الثقة بالاشتراكية كنموذج اقتصادي سواءً بالنسبة للبلدان النامية أم بالنسبة للمجتمعات الصناعية المتقدمة. فمنذ ثلاثين أو أربعين عاماً كان البديل الاشتراكي يبدو أكثر معقولية وينحو منحىً مختلفاً. فقادة بلدان العالم الثالث، حتى وإن اقتضت الشهامة اعترافهم بالكلفة الإنسانية الهائلة من أجل التحديث على الطريقة السوفياتية أو الصينية، كانوا دائماً يستطيعون أن يتذرّعوا بأن هذه الكلفة مبررة بهدف إجراء التصنيع. وكانت مجتمعاتهم جاهلة، عنيفة، متأخرة، وخائفة من الفقر. وكان [أولئك القادة] يروّجون فكرة أن التحديث الاقتصادي وفق القواعد الرأسمالية لم يكن مجانياً، وأن مجتمعاتهم لا تستطيع على أي حال انتظار عقود عشرات السنوات الضرورية لإنجاز هذه العملية، كما شهدنا ذلك في أوروبا وأميركا الشمالية.

هذا التبرير يبدو اليوم أقل إقناعاً. فالبلدان الآسيوية، التي جددت تجربة المانيا واليابان في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، برهنت على أن الليبرالية الاقتصادية تسمح «لِوافدي التحديث المتجدّدين» بمنافسة من سبقهم وحتى بتجاوزهم، وبرهنت أيضاً أن هذا الهدف يمكن تحقيقه خلال جيل واحد. حتى وإن لم تكن هذه العملية مجانية، فإن الحرمان والآلام التي تحملتها الطبقات العاملة في اليابان وكوريا الجنوبية وتايوان وهونغ كونغ تبقى ضئيلة نسبياً إذا قورنت بالترهيب الاجتماعي الذي خضع له مجموع السكان السوفيات أو الصينيّين.

إن التجارب الراهنة للاتحاد السوفياتي والصين ودول أوروبا الشرقية التي أعادت توجيه اقتصادها نحو نظام السوق، توحي بمجموعة من الاعتبارات الجديدة التي يجب أن تثني البلدان النامية عن اختيار الطريق الاشتراكي. لنفرض أن قائداً لحرب العصابات، نسج خيوط ثورة ماركسية ـ لينينية أو ماوية في أدغال البيرو أو بوليفيا ضد حكومتي هذين البلدين، فإن عليه أن يتحينّ الفرصة، كما في عام 1917 أو عام 1949، لكي ينتزع السلطة ويستخدم جهاز الدولة القمعي لإنهاء النظام الاجتماعي القديم وإنشاء مؤسسات اقتصادية مركزية جديدة. وفضلاً عن ذلك، يلزمه أن يتوقع ـ إذا كان ثائراً شريفاً من الناحية الفكرية ـ أن تكون ثمار هذه الثورة الأولى محدودة بالضرورة: وقد يأمل أن تبلغ البيرو أو بوليفيا، تحت سيطرته، المستوى الاقتصادي لألمانيا الشرقية السابقة في الستينات أو السبعينات. لن يكون هذا الوضع مثالياً، ولكن عليه أن يتوقع بقاء هذا البلد على هذه الحال لفترة طويلة نسبيّاً. وإذا كان هذا القائد الثوري يريد الذهاب إلى أبعد من المستوى الاقتصادي لألمانيا الشرقية، مع كل ما يتطلبه ذلك من تكاليف إجتماعية وإيكولوجية محيطة، عليه عندئذٍ أن يباشر ثورة ثانية حيث تُزال فيها الأوالية الاشتراكية للتخطيط المركزي من أجل إعادة المؤسسات الرأسمالية. هذه المهمة الجديدة لن تكون سهلة لأن المجتمع يكون قد اكتسب خلال هذا الوقت نظاماً للأسعار غير عقلاني كلياً، وسيفقد القادة الاقتصاديون كل صلة مع ممارسات العالم الخارجي الحديثة، والطبقة العاملة تكون قد فقدت كل أخلاقية العمل التي كانت تملكها في السابق. على ضوء هذه المشاكل، التي يمكن توقعها كلها،

يبدو من الأسهل تفجير حرب عصابات في سبيل التوصل إلى السوق الحرة والانتقال مباشرة إلى الثورة الثانية الرأسمالية وتحاشي الثورة الاشتراكية السابقة. فهذا يقتضي الإطاحة ببُنَى الدولة القديمة المتعلّقة بالتنظيم والبيروقراطية وهدم ثروة الطبقات المالكة القديمة وامتيازاتها وكيانها وذلك بتعريضها للتنافس الدولي، وأخيراً تحرير طاقات المجتمع المدني الخلّاقة.

إن منطق علم الفيزياء الحديثة والتقدمية لا يُهيّىء المجتمعات الإنسانية مسبقاً للرأسمالية إلّا إذا استطاع الناس أن يُدركوا بوضوح مصلحتهم الاقتصادية. فالمركنتيلية ونظرية التبعية وعدد كبير آخر من الأوهام الفكرية مَنَعتِ الناس لفترة طويلة من الوصول إلى هذا الوضوح في الرؤية. ولكن تجربة آسيا وأوروبا الشرقية تقدم الآن تحقيقاتٍ عمليةً مهمةً لتقدير ادعاءات الأنظمة الاقتصادية المنافسة أو المعتبرة كذلك.

إن «أواليتنا» بإمكانها بعد اليوم تفسير إبداع ثقافة شاملة للاستهلاك مرتكزة على المبادىء الاقتصادية لليبرالية، أكان ذلك بالنسبة للعالم الثالث أم بالنسبة للعالم القديم أو الجديد. إن العالم الاقتصادي، المنتج والدينامي، الذي ولدته التكنولوجيا المتقدمة والتنظيم العقلاني للعمل، يملك قدرة هائلة على المجانسة والاستيعاب. فهو باستطاعته أن يربط مادياً مجتمعات مختلفة عبر العالم كله من خلال خلق الأسواق العالمية وإثارة التطلعات والآمال الاقتصادية الموازية لها في عددٍ كبير من المجتمعات المختلفة. فقوة جذب هذا العالم تولد استعداداً قوياً جداً لمشاركة جميع المجتمعات الإنسانية، وهي نتيجة تتطلب اعتماد مبادىء الليبرالية الاقتصادية: إنه النصر النهائي لمسجل الأفلام التلفازية (آلة الفيديو).

- 10 -

في بلاد التربية

وهكذا أتيت إليكم يا أناس اليوم، وفي بلد التربية [. . .]،
ولكن ماذا حل بي؟ مهما بلغت شدّة خوفي - كان لا بد لي أن أضحك!
لم تشهد عيناي أبداً ما هو بمثل هذه الألوان المخططة.
كنت أضحك وأضحك بلا نهاية، بالرغم من أن قدمي كانت لا تزال ترتجف، وقلبي كذلك،
فقلت: «هذا هو فعلاً بلد أوعية الدهان!»
[نيتشه: هكذا تكلم زرادشت (القسم الثاني)[1]]

نصل الآن إلى القسم الأكثر صعوبة من موضوعنا: لماذا تقود أوالية الفيزياء الحديثة إلى الديمقراطية الليبرالية؟ إذا كان صحيحاً أن منطق التصنيع المتقدم الذي تحدده الفيزياء الحديثة يولد استعداداً قوياً لصالح الرأسمالية واقتصاد السوق، فهل ينتج أيضاً الحكومات الليبرالية والمشاركة الديمقراطية؟ لقد بيّن عالم الاجتماع سايمور مارتن ليبسيت (Lipset) في مقال رئيسي كتبه عام 1959، أن هناك درجة عالية جداً من الترابط التجريبي بين الديمقراطية الثابتة من جهة ومستوى التطور الاقتصادي لبلد معين من جهة أخرى، وكذلك مع مؤشرات أخرى تتعلق بالنمو الاقتصادي مثل التمدين والتربية. . . إلخ[2]، هل يوجد ارتباط ضروري بين التصنيع المتقدم والليبرالية السياسية بإمكانه أن يبرر هذه الدرجة العالية من الترابط؟ أم هل من الممكن أن تكون الليبرالية السياسية مجرد سمة ثقافية للحضارة الأوروبية ولمخلفاتها المتنوعة التي أنتجت، لأسباب مستقلة، الأمثلة المذهلة للتصنيع الناجح؟

وكما سوف نرى، فإن العلاقة بين التطور الاقتصادي والديمقراطية هي أبعد ما تكون عارضة، ولكن الأسباب التي تتصدر خيار الديمقراطية ليست اقتصادية بشكل أساسي. فهي لها أصل آخر، والتصنيع يقوّيها إنْ لم يجعلها إلزامية وضرورية.

إن العلاقات الوثيقة القائمة بين التطور الاقتصادي ومستوى التربية والديمقراطية تظهر بشكل واضح جداً في أوروبا المتوسّطية. في العام 1958، انطلقت اسبانيا في ثورة اقتصادية ليبرالية حيث استبدلت سياسات الدولة الفرانكية المركنتيلية بإجراءات ليبرالية تربط الاقتصاد الاسباني باقتصاد

العالم الخارجي. هذه الإجراءات حددت فترة من النمو الاقتصادي السريع جداً: فقبل عشر سنوات من موت فرانكو كانت نسبة النمو الاقتصادي السنوي 7,1%، ولحق اليونان والبرتغال باسبانيا مع نسب سنوية هي على التوالي 6,5% و6,2%[3]. والتحولات الاجتماعية التي أدى بها التصنيع كانت جذرية: ففي اسبانيا، كانت نسبة 18% فقط من السكان تعيش في مدن تَعُدُّ أكثر من مئة ألف نسمة عام 1950؛ في العام 1970 ارتفع هذا الرقم إلى 34%[4]. في العام 1950 كان نصف سكان اسبانيا واليونان والبرتغال يعملون في الزراعة، مقابل 24% كمعدل وسطي لأوروبا الغربية بمجملها؛ في العام 1970 وحدها اليونان بقيت على المستوى نفسه، بينما انخفضت النسبة في اسبانيا إلى 21%[5]: وقد ترافق النزوح نحو المدن مع تحسُّنٍ ملحوظ في مستوى التعليم والمداخيل الفردية؛ وثقافة الاستهلاك التي كانت تتوطّد في بقية بلدان المجموعة الأوروبية ازداد استيساغها وطلبها مع ارتفاع مستوى المعيشة. بالطبع، لم تؤدِّ هذه التغيّرات الاقتصادية والاجتماعية من ذاتها إلى تعددية سياسية أكثر اهمية، وإنما خلقت الوسط الاجتماعي الملائم لازدهار التعدّدية المقبل وذلك بمجرّد أن تنقلب الشروط السياسية. ويشتهر عن لورانوا لوبيز رودو (Rodo)، مفوض خطة التنمية الاقتصادية إبّان حكم فرانكو، قوله ان اسبانيا قد تصبح مهيأة للديمقراطية عندما يصل الدخل الفردي إلى 2000 دولاراً. وكأن هذا الكلام نبؤة: عشية موت فرانكو، عام 1974، كان الدخل الفردي 2446 دولاراً؛ وكان عام 1957، 200 دولاراً[6].

باستطاعتنا أن نلاحظ روابط مشابهة بين النمو الاقتصادي والديمقراطية الليبرالية في آسيا. فاليابان وهو الدولة الأولى في الشرق الأقصى التي باشرت التحديث، كان أيضاً الأوّل الذي أقام الديمقراطية الليبرالية المستقرة: لقد تمّت هذه العملية بالطبع بواسطة القوّة، ولكن تبيّن أن النتيجة مستديمة. أمّا تايوان وكوريا الجنوبية، اللتان هما في المرتبة الثانية والثالثة بالنسبة لمستوى التعليم وبالنسبة للناتج القومي الخام، فقد عرفتا تغيرات هائلة في نظامهما السياسي[7]. ففي تايوان مثلاً، 45% من أعضاء اللجنة المركزية للحزب الحاكم الكومندانغ، هم على درجة عالية من العلم، حصل العديد منهم عليها في الولايات المتحدة[8]. كما أن 45% من التايوانيين و37% من الكوريين الجنوبيين يتلقون إعداداً دراسياً عالياً وهو رقم يمكن مقارنته مع 60% عند الأميركيين و22% عند الانكليز الذين هم في الحالة نفسها. وبالطبع فإن البرلمانيين الشباب والأفضل إعداداً في بلدهم، هم الذين دفعوا بقوة بالمؤسسة البرلمانية لأن تكون قويةً وأفضل تمثيلاً.

وفي إفريقيا الجنوبية جرى وضع القوانين لنظام التمييز العنصري على اثر انتصار الحزب الوطني الذي يقوده مالان (Malan) عام 1948. فمجموعة البيض التي كان يمثلها كانت تتميز بتأخرها الاقتصادي والاجتماعي، خاصة بالمقارنة مع المجتمعات الأوروبية المعاصرة؛ لقد كان البيض بمعظمهم في تلك الفترة مزارعين مساكين بلا ثقافة أُجبروا بسبب الجفاف وصعوبات الحياة للنزوح نحو المدن[9]. عندها استخدموا سيطرتهم على الدولة للإندفاع إلى الأمام على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، وذلك بفضل القطاع العام أولاً. وبين 1948 و1988 تحولوا بشكل عميق ليصبحوا مجتمعاً مدينياً، مثقفاً، متكوناً أكثر فأكثر من «الياقات البيض» (فعاليات)

الذين يعيشون من مداخيل المنشأة[10][المصانع والمؤسسات الحديثة]. وبموازاة هذه الثقافة أقاموا صلات بالمعايير والاتجاهات السياسية في العالم الخارجي الذي لم يستطيعوا البقاء معزولين عنه لفترة طويلة. وبدأ مجتمع افريقيا الجنوبية يسير نحو الليبرالية مع نهاية السبعينات، عند شرعنة النقابات الخاصة بالسود وتراخي القوانين حول الرقابة. فالرئيس دوكليرك عندما رفع الحظر عن المؤتمر الوطني الأفريقي في شباط (فبراير) 1990، لم يكن يقود الرأي العام بقدر ما كان يتبعه، ولكنه كسب بذلك تأييد الرأي العام الدولي مدخلاً البلاد في مرحلة انتقالية نحو المساواة في الحقوق بين المجموعتين البيضاء والسوداء.

والاتحاد السوفياتي نفسه بدأ تحوُّلاً اجتماعياً مشابهاً، وإن بوتيرة أبطأ من وتيرة بلدان آسيا. فهو أيضاً قد انتقل من اقتصاد ومجتمع زراعيين أساساً إلى مجتمع مديني، مع مستويات تعليمية أكثر ارتفاعاً على الدوام أكان من حيث الثقافة العامة أم التخصص[11]. هذه التغيرات الاجتماعية التي كانت تجري في المسرح الخلفي بينما على المسرح الأمامي كانت تدور الحرب الباردة في برلين وكوبا، شجّعت الخطوات الأولى نحو التحوّل الديمقراطي الذي سيباشر به لاحقاً. إذا نظرنا إلى العالم بمجمله نرى ترابطاً عاماً قوياً جداً بين التحديث الاقتصادي الاجتماعي وظهور ديمقراطيات جديدة. فالمناطق الأكثر تقدماً اقتصادياً والأكثر عراقة في ذلك، مثل أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، هي أيضاً مناطق أقدم الديمقراطيات وأكثرها استقراراً في العالم، وأوروبا المتوسطيّة لم تتأخر عن اللحاق بها، وقد أصبحت الأنظمة فيها ديمقراطية منذ السبعينات. وكان البرتغال من بينها البلد الذي عرف الانتقال الأصعب إلى الديمقراطية، وذلك في أواسط السبعينات، لأنه انطلق من مستوى اقتصادي ـ إجتماعي أكثر انخفاضاً؛ أمّا التعبئة الاجتماعية فقد جرى قسم كبير منها بعد انهيار النظام القديم وليس قبل ذلك. وبعد أوروبا مباشرة تأتي آسيا من الناحية الاقتصادية حيث انتقلت بلدانها إلى الديمقراطية (أو هي على وشك الانتقال) وفقاً لدرجة نموها. ومن بين الدول الشيوعية في أوروبا الشرقية عرفت البلدان الأكثر تقدماً اقتصادياً ـ ألمانيا الشرقية (التي انضمت إلى جارتها الغربية)، هنغاريا وتشيكوسلوفاكيا، وتبعتها بولونيا ـ الانتقال الأسرع نحو الديمقراطية الكاملة، بينما بلغاريا ورومانيا الأقل تطوراً كانا البلدين الوحيدين اللذين انتخبا الشيوعيين الإصلاحيين في بداية عام 1990. والاتحاد السوفياتي هو على مستوى اقتصادي يمكن مقارنته إجمالاً بمستوى الدول الكبرى في أميركا اللاتينية مثل الأرجنتين، البرازيل، الشيلي والمكسيك، وهو مثلها لم ينجح بعد بإقامة نظام ديمقراطي مستقر تماماً. أمّا إفريقيا وهي أقل المناطق تطوراً في العالم فليس فيها ديمقراطيات مستقرة.

العيب الوحيد البارز هو منطقة الشرق الأوسط التي ليس فيها أيضاً ديمقراطيات مستقرة بينما تحوي عدداً كبيراً من الدول حيث المداخيل الفردية تصل إلى المستويات الأوروبية أو الآسيوية. ولكن النفط يفسر كل شيء: فالمداخيل النفطية سمحت لدول مثل العربية السعودية والعراق وإيران والإمارات العربية المتحدة أن تحصِّل الدلائل الخارجية للحداثة ـ سيارات، فيديوات، طائرات حربية من طراز ميراج أو فانتوم... إلخ ـ دون أن تتلقى مجتمعاتها التحولات الاجتماعية الضرورية لبناء ونحت مثل هذه الثروة.

فلكي نفسّر لماذا يجب على التقدم الصناعي أن ينتج الديمقراطية الليبرالية، نذكر ثلاثة أنواع من البراهين الأساسية. كل برهان له نواقصه.

والبرهان الأول هو برهان وظيفي: إن الديمقراطية هي الوحيدة القادرة على معالجة تعقيد المصالح المتأزمة التي يولدها الاقتصاد الحي. هذه الفكرة دافع عنها بقوة **تالكوت بارسونز** (Parsons) الذي كان يعتبر أن الديمقراطية هي «عملية تطورية شمولية» بالنسبة لكل المجتمعات:

«إن الحجة الأساسية التي تجعلنا نعتبر الترابط الديمقراطي كواقع شمولي، رغم هذه المشاكل، هي التالية: كلما أصبح المجتمع أكثر اتساعاً ومعقداً فإنه يصبح تنظيمه السياسي الفعال مهماً، ليس فقط لقدرته الإدارية، وإنما أيضاً ـ وليس أقل من ذلك ـ لدعمه نظاماً شرعياً شمولياً [. .]. لا يمكن لأي شكل مؤسساتي يختلف جذرياً عن الرابطة الديمقراطية [. . .] أن يداري التوافق في ممارسة [السلطة] بفضل أشخاص أو جماعات خاصة، ومن أجل اتخاذ القرارات السياسية الملزمة بشكل خاص».

بالعودة قليلاً إلى آراء بارسونز، فالديمقراطيات هي أفضل تجهيزاً لمعالجة تزايد الجماعات صاحبة المصلحة التي خلفتها عملية التصنيع. لنأخذ مثلاً الفاعلين الاجتماعيين الجدد تماماً الذين يظهرون خلال هذه العملية: طبقة عالية تتميز شيئاً فشيئاً وفق الاختصاصات الصناعية والكفاءات الحرفية؛ وشرائح جديدة من العاملين الوسيطين في الإدارة الذين لا تتوافق مصالحهم بالضرورة مع مصالح العاملين في الإدارة العليا. وموظفو الدولة على المستوى الوطني والإقليمي وحتى المحلي؛ وأخيراً، موجات من المهاجرين الشرعيين أو السريين الذين يحاولون الاستفادة من انفتاح أسواق العمل في البلدان المتطورة. ومصالح رجال الأعمال أنفسهم تتميز عن بعضها بالشكل نفسه. وتتابع هذه الآراء منطقها معتبرة أن الديمقراطية هي أكثر وظيفية في مثل هذا السياق لأنها قابلة للتكيف أفضل من غيرها. فهي بإقامتها معايير شاملة ومفتوحة للمشاركة في النظام السياسي، تسمح لجماعات جديدة ومصالح إجتماعية جديدة بالتعبير عن ذاتها وبالانضمام إلى التوافق السياسي العام. والدكتاتوريات تستطيع أيضاً التكيّف مع التغيير، حتى أنها تفعل في بعض الحالات بشكل أسرع من الديمقراطيات، كما رأينا ذلك بالنسبة للأوليغرشية اليابانية أيام **المايجي**، بعد 1868. ولكن التاريخ مليءُ أيضاً بأمثلة مضادة ـ من الطلائع القائدة البليدة، وغير الواعية للتغيرات الاجتماعية التي تجري أمام أنظارها على أثر التطور الاقتصادي، مثل الجونكر (Junker) البروسيين أو كبار ملاكي الأراضي في الأرجنتين.

فبحسب هذه النظرية تعتبر الديمقراطية أكثر وظيفية من الدكتاتورية لأن الكثير من تلك النزاعات التي تنمو بين مختلف الجماعات الناشئة حديثاً يجب أن تحل إما في النظام الشرعي، أو في نهاية المطاف في النظام السياسي[14]. فالسوق وحده لا يستطيع أن يحدد المستوى المطلوب ولا مصير توظيفات البنية التحتية العامة، أو القوانين من أجل حل نزاعات العمل، أو نسبة التنظيم في شركات النقل الجوي أو البري، أو معايير الصحة والأمن في العمل. كل مشكلة من هذه المشاكل «مشحونة بالقيم» إلى حدٍ معين ويجب إحالتها إلى النظام السياسي. إذا نجح النظام في

حل نزاعات المصالح تلك بشكل يرضي جميع الفاعلين الاقتصاديين الرئيسيين، فإنه بلا شك نظام ديمقراطي. فالدكتاتورية تستطيع أن تحل مثل تلك النزاعات بشكل تسلّطي باسم الفعالية الاقتصادية، ولكن سير الاقتصاد السليم يتعلق بحُسن نية المتدخلين الاجتماعيين في العمل معاً. وإذا كانوا لا يؤمنون بشرعية الحكم، وإذا لم تكن هناك ثقة بالنظام، لن يحدث تعاون ناشط وحماسي، وهو المطلوب لجعل النظام يعمل بهدوءٍ في مجمل وظائفه[15].

والمثل على أن الديمقراطية يمكنها أن تكون أكثر وظيفية بالنسبة إلى البلدان المتقدمة هو مثل البيئة ـ الأساسي في الوقت الراهن. في الواقع، من بين النتائج البارزة للتصنيع المتقدم نجد نسب التلوث العالية والأضرار الإيكولوجية؛ فهي تشكل ما يدعوه الاقتصاديون «العوامل الخارجية»، أي التكاليف المفروضة على فُرقاء لا علاقة مباشرة لهم بالمؤسسات المسؤولة عن الأضرار. بالرغم من النظرية المختلفة التي تعزو هذه الأضرار الإيكولوجية تارة إلى الرأسمالية وطوراً إلى الاشتراكية، فإن التجربة قد دلّت على أن أيّاً من النظامين ليس صالحاً بشكل خاص للبيئة. فالشركات الخاصة وكذلك المؤسسات المؤمّمة والوزارات الاشتراكية تهتم فقط بالإنتاجية أو بالنمو وتحاول أن تتجنب الإنفاق فيما يتعلق بهذه «العوامل الخارجية» قدر المستطاع[16]. ولكن بما أن المطلوب ليس فقط النمو الاقتصادي، بل أيضاً بيئة سليمة لنا ولأولادنا، فإن الدولة تلقى نفسها مدفوعة إلى إيجاد تبادل بين الاثنين، وإلى توزيع أكلاف الحماية والأضرار الإيكولوجية بشكل لا يتحملها أي قطاع لوحده دون القطاعات الأخرى. لذلك فالشواهد الكارثية فيما يتعلق بالبيئة في العالم الشيوعي توحي بأن الفعالية لحماية هذه البيئة لا توجد لا في ظلّ الاشتراكية ولا الرأسمالية، وإنما في ظلّ الديمقراطية. فالأنظمة السياسية الديمقراطية بمجملها استجابت بسرعة إلى تصاعد الوعي الإيكولوجي في الستينات والسبعينات أكثر مما استجابت إليه الدكتاتوريات. وهكذا، بدون نظام سياسي يسمح للمجموعات المحلية أن تعترض على إنشاء مصنع للمنتوجات الكيماوية السامة وبدون حرية الروابط التي تسهر على فضح تصرفات الشركات والمؤسسات، وبدون إدارة سياسية وطنية حساسة بما فيه الكفاية لتخصيص موارد مهمة لحماية البيئة، فإن البلد يصاب بكوارث مشابهة لكارثة تشيرنوبيل وجفاف بحر آرال (Aral) ولنسبةٍ في وفيات الأولاد أعلى بأربع مرات في كراكوفيا منها في بقية أنحاء بولونيا، أو أيضاً إلى النسبة المرعبة في الإجهاض في بوهيميا الغربية التي وصلت إلى 70%[17]... إلخ. فالديمقراطيات تسمح بمشاركة الجميع كما تسمح بردود الفعل الذي بدونها تتجه الحكومات غالباً نحو تفضيل المؤسسات الكبرى التي تساهم بشكل ملموس في الثروة الوطنية على حساب المصالح الطويلة الأمد العائدة إلى مجموعات متشتتة من المواطنين.

هناك نوع آخر من البرهنة التي تفسر لماذا يجب أن ينتج التطورُ الاقتصادي الديمقراطيةَ بشكل طبيعي، وهي ترتكز إلى اتجاه الدكتاتوريات أو الأنظمة ذات الحزب الواحد إلى الانحلال مع الزمن، وإلى الانحلال بشكل أسرع عندما يكون عليها أن تقود مجتمعاً متقدماً تكنولوجياً. فالأنظمة الثورية تستطيع أن تحكم بلدانها بفعالية خلال سنواتها الأولى بفضل ما يسميه ماكس ڤيبير سلطانها الكاريسمي (Charismatique). ولكن عندما يتوارى مؤسسو النظام لا شيء يكفل بأن يتمتع خلفاؤهم بدرجة من السلطة المشابهة، ولا أن يكون لهم الحد الأدنى من الكفاءة

المطلوبة لإدارة البلد. فالدكتاتوريات التي تدوم تكون قادرة على تحقيق تبذير شخصي فاضح، مثل الثريا التي تحوي 40000 شمعة، الخاصة بالدكتاتور الروماني السابق نيكولاي تشاوسيسكو، والتي بنيت عندما كانت الدولة تقطع التيار الكهربائي في فترات منتظمة. كما أن صراعات داخلية هدامة من أجل السلطة تنمو بين خلفاء مؤسس النظام الذين ينجحون في إفشال بعضهم بعضاً وليس في حكم البلد بفعالية. والحل البديل لهذه الصراعات الدائمة وللدكتاتوريات الاعتباطية يكون بتحديد الإجراءات المؤسسية والآلية من أجل اختيار القادة الجدد ومن أجل السياسات الواجب تطبيقها: إذا وجدت مثل تلك الإجراءات، فإن المسؤولين عن السياسات السيئة يمكن استبدالهم دون الاضطرار إلى قلب النظام برمّته[18].

هناك أيضاً ترجمة لهذه الأطروحة تطبق على الانتقال التسلّطي اليميني إلى الديمقراطية. هذا الانتقال ينتج عندئذٍ عن ميثاق أو عن تسوية بين مختلف جماعات النخبة الاجتماعية ـ الجيش، التكنوقراطيّون، البرجوازية الصناعية: فهي تضطر إلى القبول، بسبب من كبتها وإنهاكها ومعارضة بعضها للبعض الآخر في طموحاتها، تقبل بمواثيق أو تسويات لتقاسم السلطة كحل بديل للترضية[19]. ففي كلا الحالتين من الانتقال التسلّطي، اليميني واليساري، لا تولد الديمقراطية لأن البعض أرادها بأي ثمن، بل بالأحرى لأنها نتيجة للصراع بين فئات النخبة.

والمجموعة الأخيرة من الآراء ـ وهي الأقوى ـ التي تربط النمو الاقتصادي بالديمقراطية الليبرالية تكمن في كون نجاح التصنيع ينتج مجتمعات تطغى فيها الطبقات الوسطى، وهذا النوع من المجتمعات يفرض المشاركة السياسية والمساواة في الحقوق. فبالرغم من الفوارق في المداخيل التي تحدث غالباً خلال سنوات التصنيع الأولى، فإن التطور الاقتصادي يتجه في نهاية المطاف نحو مساواة واسعة في الفرص، لأنه يؤدي إلى طلب كبير لليد العاملة المهمة والمعدة بشكل جيد. ويمكننا الاعتقاد أن هذا النوع من المساواة في الوضع يهيّء الناس لمعارضة الأنظمة السياسية التي لا تحترم هذه المساواة أو التي لا تسمح للشعب بالمشاركة في الحياة السياسية على قاعدة المساواة.

فالمجتمعات ذات الطبقات الوسطى القوية تولد من تعميم التعليم. وقد أشرْنا باستمرار إلى الرابط بين التعليم والديمقراطية الليبرالية وهو رابط يبدو أساسياً[20]. فالمجتمعات الصناعية تتطلب عدداً كبيراً من العمال والمسؤولين والتقنيين والباحثين المتخصصين تخصصاً عالياً والمؤهّلين بشكل جيد؛ من هنا فإن الدولة الأكثر دكتاتورية لا تستطيع أن تتلافى الحاجة إلى التعليم الجماهيري ولا إلى التعليم المتقدم والأكثر تخصصاً، إذا كانت تريد أن تتطور من الناحية الاقتصادية. مثل هذه المجتمعات لا يمكن أن تتوافر دون قطاع واسع للتأهيل المتخصص. ففي العالم المتطور يتحدّد الموقع الاجتماعي كلياً تقريباً بمستوى التأهيل أو بالدبلوم الذي يحصل عليه المرء[21]. والفوارق الطبقية الموجودة في الولايات المتحدة حالياً تعود بالدرجة الأولى إلى الفوارق في التعليم، ليس هناك عملياً أي عائق أمام نجاح الفرد الذي يملك قواعد صلبة من التأهيل. وبالمقابل فإن النقص في التأهيل يحكم على الشخص بشكل أكيد أن يحتل المرتبة الثانية من المواطنية.

وتأثير التربية على المواقف السياسية هو تأثير معقد، ولكن توجد أسباب تدفع للاعتقاد أن هذا

التأثير يخلق على الأقل شروط المجتمع الديمقراطي المسبقة. فالهدف المعلن للتربية الحديثة هو «تحرير» الناس من الأحكام المسبقة والأشكال التقليدية للسلطة. يقال إن الناس المثقفين لا يخضعون للسلطة خضوعاً أعمى، بل إنهم يتعلمون كيف يفكرون من تلقاء أنفسهم. حتى ولو لم يكن ذلك صحيحاً بدقة بالنسبة للجمهور الواسع، فإننا مع ذلك نستطيع أن نعلم الناس تمييز مصالحهم الخاصة والتفكير على أمد طويل. والتربية أيضاً تجعل الناس أكثر تطلباً لأنفسهم وتجاه أنفسهم؛ وبعبارات أخرى، فإنهم يكتسبون معنى مُعيَّناً للكرامة يودّون أن يحترمه مواطنوهم وكذلك الدولة. فمن الممكن لإقطاعيٍّ محليٍّ في أحد المجتمعات الفلاحية التقليدية (أو لفوضٍ شيوعيٍّ في حالات أخرى) أن يُجنِّدَ الفلاحين لقتل الآخرين والاستئثار بأراضيهم. فالمأجورون هنا يعملون ليس بدافع مصلحتهم الذاتية وإنما لأنهم اعتادوا الخضوع للسلطة. بينما في البلدان المتطورة يمكن اجتذاب أشخاص محترفين في المدن للمشاركة بعدد كبير من القضايا الغريبة، (كمثل نظام لتخفيف الوزن، مباراة في الركض الماراتونية)، ولكنهم لا ينخرطون في ميليشيا خاصة أو غيرها من «فرق الموت» لمجرد أن رجلاً باللباس العسكري أمرهم بذلك.

وهناك جانب آخر من هذا الرأي يقول إن النخبة العلمية والتقنية المطلوبة لإدارة الاقتصاديات الصناعية الحديثة تتطلب درجة عالية من التحرر السياسي، لأن البحث العلمي لا يمكن أن يتم إلاّ في جوٍ من الحرية والتبادل المفتوح بين الأفكار. لقد رأينا فيما سبق كيف ولّد ظهور نخبة تكنوقراطية مهمة ميلاً معيّناً لصالح الأسواق والتحرر الاقتصادي في الاتحاد السوفياتي والصين، لأن تلك الأسواق كانت أكثر توافقاً مع معايير العقلانية الاقتصادية. وهذا الرأي يمتد هنا إلى المجال السياسي: فالتقدم العلمي يتعلّق ليس فقط بحرية البحث العلمي، إنّما أيضاً بالمجتمع والنظام السياسي المنفتحين بمجملهما على حرية النقاش والمشاركة[22].

هذه هي الآراء التي يمكن إبرازها لربط المستويات العالية للتطور الاقتصادي بالديمقراطية الليبرالية. فوجود ترابط تجريبي بين الاثنين لا شك فيه، إلاّ أنه في نهاية المطاف ليس هناك نظرية واحدة من بين هذه النظريات تلائم إقامة رابط سببي ضروري.

فالرأي الذي نسبناه لتالكوت پارسونز لتبرير أن الديمقراطية الليبرالية هي النظام الأفضل لحل النزاعات على قاعدة التوافق في مجتمع حديث معقد، ليس مبرراً إذاً إلى حدٍ معين. فالشمولية والشكلية اللتان تميزان سيادة القانون في الديمقراطيات الليبرالية تقدمان أرضية يستطيع عليها الناس أن يتنافسوا ويشكلوا تحالفات ويعقدوا في النهاية تسويات. وأخيراً، ليس مؤكداً أن تكون الديمقراطية الليبرالية بالضرورة النظام السياسي الأكثر تكيفاً من ذاته لحل النزاعات الاجتماعية. إن قدرة الديمقراطية على حل النزاعات سلمياً تصل إلى حدها الأقصى عندما تدور هذه النزاعات بين «جماعات المصالح» التي تتوافق مسبقاً وبشكل واسع على القيم الأساسية وقواعد العمل، وعندما تكون هذه النزاعات ذات طبيعة اقتصادية بشكل أساسي. إلاّ أن هناك أنواعاً أخرى من النزاعات غير الاقتصادية التي يصعب معالجتها لأنها تتعلق بمشاكل مثل وراثة المركز الاجتماعي والجنسية، فالديمقراطية ليست مؤهلة بشكل خاص لمعالجة هذه الأمور.

والنجاح النسبي للديمقراطية الأميركية في حل النزاعات بين المصالح المختلفة للفئات داخل

مجتمع غير منسجم ودينامي في الوقت نفسه لا يفترض أن تكون الديمقراطية من حيث هي تعريفٌ قادرةً على حل النزاعات التي تبرز في مجتمعات أخرى. فالتجربة الأميركية هي فريدة تماماً نظراً لأن «الأميركيين ولدوا متساوين» على حد تعبير توكفيل[23]. وعلى الرغم من تنوّع بلاد مَنْشئهم والأصقاع التي عاش فيها جدودهم، فإنهم قد تخلّوا عن هذه الهويات عند وصولهم إلى أميركا وذابوا في مجتمع جديد بلا طبقات إجتماعية محددة بشكل دقيق، وبلا انقسامات إثنية أو قومية مثبتة منذ زمن بعيد. فالبنية الاجتماعية والاثنية لأميركا كانت مطواعة بما يكفي لتلافي حتى الآن، ظهور طبقات اجتماعية حادة، أو ظهور مشاعر قومية بدائية مهمة أو أقليات لغوية[24]. ونادراً ما واجهت الديمقراطية الأميركية نزاعات اجتماعية يصعب معالجتها، كما حصل في مجتمعات أخرى أكثر تقدماً.

بالإضافة إلى ذلك، لم تُوَفَّق هذه الديمقراطية الأميركية نفسها بشكل خاص في معالجة مشكلتها الإثنية الكبرى، أي مشكلة السود. لقد شكلت عبودية السود لفترة طويلة الاستثناء الرئيسي للمبدأ العام القائل إن الأميركيين «ولدوا متساوين» ولم تكن الديمقراطية الأميركية قادرة حقاً على حل مشكلة العبودية بوسائل ديمقراطية. فبعد مضي زمن طويل على إلغاء العبودية، أي زمن طويل على حصول السود الأميركيين على المساواة الشرعية الكاملة، يبقى عددٌ كبير منهم غريباً كلياً عن التيارات الرئيسة للثقافة الأميركية. وباعتبار أن المشكلة هي من طبيعة ثقافية أساساً، سواءٌ تعلّق الأمر بالسود أم بالبيض، فليس مؤكداً أن تكون الديمقراطية الأميركية قادرة حقاً أن تفعل ما هو ضروري لاستيعاب السود كلياً والانتقال من المساواة الشكلية في الحظوظ إلى المساواة في الأوضاع، وهي مساواة أكثر شموليّة وأكثر واقعية.

قد تكون الديمقراطية الليبرالية أكثر وظيفية بالنسبة لمجتمع حقق درجة عالية من المساواة الاجتماعية والتوافق حول بعض القيم الأساسية. ولكن بالنسبة لمجتمعات متمحورة جداً حول خطوط انكسار وانقسام بالغة الخطورة مثل الطبقات الاجتماعية أو القومية أو الدين، فإن الديمقراطية قد تكون صيغة للفشل أو للركود. إن الشكل النموذجي للتمحور هو الصراع الطبقي في مجتمعات تحوي بنى طبقية بالغة الانقسام، ليس فيها مساواة وهي وريثة لنظام اجتماعي اقطاعي. كانت هذه حال فرنسا أيام الثورة؛ وهي دائماً حال بلدان العالم الثالث مثل الفيليبين والبيرو. تسيطر على المجتمع نخبة تقليدية مكونة غالباً من كبار ملاكي الأراضي الذين لا يتسامحون مع الطبقات الأخرى إلّا إذا كان بعضها قوياً وفعالاً. فإقامة ديمقراطية شكلية في مثل هذه البلدان إنما يَسْتُرُ فوارق هائلة في الثروة والمركز والمقام والقوة التي تستطيع تلك النخبة استخدامها للسيطرة على العملية الديمقراطية. وينتج عن ذلك مرض اجتماعي مألوف: فسيطرة الطبقات الاجتماعية القديمة يُوَلِّدُ معارضة يسارية جذرية تعتقد أن النظام الديمقراطي نفسه فاسد يجب قلبه مع الجماعات التي يحميها. والديمقراطية التي تحمي مصالح طبقة من الملاكين العقيمين والتي تولد حرباً أهلية اجتماعية لا يمكن تسميتها «وظيفية» بالتعابير الاقتصادية[25].

ليست الديمقراطيةُ صالحةً بشكل خاص لحل النزاعات بين الجماعات الاثنية والقومية المختلفة. إن مسألة السيادة القومية كتعريف، لا يمكن إجراء التسوية بشأنها: فهي تتعلق بشعب

أو بآخر ـ الأرمن أو الأذربيجانيين، الليتوانيين أو الروس ـ وعندما تدخل في النزاع فئات مختلفة من النادر أن نجد الوسيلة لتهدئة المشاعر بواسطة تسوية ديمقراطية سليمة، كما هو الحال بالنسبة للنزاعات الاقتصادية. فالاتحاد السوفياتي لا يمكنه في الوقت نفسه أن يصبح ديمقراطياً ويبقى موحَّداً، إذ ليس هناك من قومية بين القوميات السوفياتية المختلفة تتفق مع الأخرى للإشتراك بمواطنية وبهوية مشتركتين. فالديمقراطية لا يمكن أن تظهر إلاّ عند تفسخ البلد إلى وحدات قومية أصغر. إلاّ أن الديمقراطية الأميركية قد نجحت بشكل خاص في معالجة مشاكل التنوع الاثني، ولكن هذا التنوع بقي في حدود معينة: إذ لا تشكل أية فئة اثنية أميركية اليوم مجموعة تاريخية تعيش على أراضٍ تقليدية وتتكلم لغتها الخاصة وتتذكر بأنها كانت في الماضي أمة ولها سيادة.

قد تكون الدكتاتورية «المحدثة» مبدئياً أكثر فعالية بكثير من الديمقراطية لخلق الشروط الاجتماعية التي تسمح بالنمو الاقتصادي الرأسمالي، ومع الزمن، بظهور ديمقراطية مستقرة. لنأخذ على سبيل المثال حالة الفيليبين: لا يزال المجتمع الفيليبيني قائماً على نظام اجتماعي يتميز باللامساواة في الأرياف حيث يسيطر عدد صغير من العائلات التقليدية الملاّكة على قسم كبير من الأراضي الزراعية. وكما هي صورة الأرستوقراطيات الفلاحية الأخرى فإن أرستوقراطية الفيليبين قليلة الفعالية والدينامية. إلاّ أنها بفضل موقعها الاجتماعي نجحت في السيطرة على معظم الحياة السياسية بعد الاستقلال. وسيطرة هذه الجماعة المستمرة غذّت بالمقابل إحدى عصابات الأنصار الماوية التي ما زالت متواجدة حتى الآن في جنوب شرق آسيا، تلك التابعة للحزب الشيوعي الفيليبيني وجناحه العسكري (جيش الشعب الجديد). فسقوط دكتاتورية ماركوس واستبداله بكوراسون أكينو عام 1987 لم يفعل شيئاً لإصلاح مشكلة الأراضي أو الحدّ من الانتفاضة، نظراً لأن عائلة أكينو تُعَدُّ من بين أكبر مَلاكي الأراضي في الفيليبين. فمنذ انتخابها تعثّرت الجهود لإجراء إصلاح زراعي جدي أمام معارضة البرلمان الذي يسيطر عليه هؤلاء الملاكون الذين يشكلون الأهداف الرئيسية لهذا الإصلاح. في مثل تلك الحالة تكون الديمقراطية محدودة جداً لإقامة نوع النظام الاجتماعي المساواتي الذي قد يكون ضرورياً كركيزة للنمو الرأسمالي بقدر ما يكون ضرورياً أيضاً بالنسبة لثبات الديمقراطية ذاتها على أمد طويل[26]. في مثل هذه الظروف قد تكون الدكتاتورية أكثر «وظيفية» لإقامة مجتمع حديث، كما كانت الحال عندما استخدمت السلطة الدكتاتورية لفرض الإصلاح الزراعي أثناء احتلال اليابان من قبل الأميركيين.

إن النوع نفسه من جهد الإصلاح باشر به العسكريون اليساريون الذين سيطروا على البيرو بين 1968 و1980. فقبل انقلاب الضباط كان 50% من الأراضي تحت سيطرة 7% من الملاكين الذين كانوا أيضاً يشرفون على معظم العمل السياسي في البيرو. فالعسكريون في السلطة أنجزوا الإصلاح الزراعي الأكثر جذرية في أميركا اللاتينية بعد الإصلاح الذي أجري في كوبا، واستبدلوا أغنياء الأراضي القدامى بنخبة جديدة من الصناعيين والتكنوقراطيين، مسهلين بذلك نمو الطبقات الوسطى السريع من خلال التحسينات في النظام التربوي[27]. هذه الحقبة الدكتاتورية حمّلت البيرو قطاعاً مؤمماً هو أيضاً أكثر تطوراً وأقل فعالية[28]، ولكنه نجح في إلغاء بعض الفوارق الفاضحة، ممهداً بذلك التوجهات لظهور قطاع اقتصادي حديث بعد أن عاد العسكريون إلى ثكناتهم عام 1980.

إن استخدام سلطة الدولة الدكتاتورية من أجل تحطيم سيطرة الجماعات القائمة ليس وقفاً على اليسار اللينيني؛ إذ استخدمت الأنظمة اليمينية أحياناً هذه الوسيلة لتسهيل الانتقال نحو اقتصاد السوق وبالتالي تحقيق مستويات التصنيع الأكثر تقدماً. فالرأسمالية تزدهر بشكل أفضل في مجتمع متحرك قائم على المساواة، حيث عزلت طبقة وسطى تتحلّى بالمبادرة الملاكين التقليديين وغيرهم من الجماعات ذات الحظوة وإنّما غير الفعالة اقتصادياً. فعندما تستخدم الدكتاتورية «التحديثية» الوسائل الإلزامية من أجل تسريع هذه العملية وتتلافى في الوقت نفسه تحويل الموارد والسلطة من طبقة الملاكين التقليديين غير الفعالة إلى قطاع مؤمم هو أيضاً غير فعال، فإننا لا نرى لماذا يكون هذا النظام غير متوافق اقتصادياً مع الأشكال الأكثر حداثة في التنظيم الاقتصادي «التالي للتصنيع». هذا النوع من المنطق هو الذي حدا بأندرانيك ميغرانيان (A. Migraniain) وغيره من المفكرين السوفيات إلى الدعوة «لانتقال تسلّطي» نحو اقتصاد السوق في الاتحاد السوفياتي، من خلال اصطناع رئاسة وطنية مزوّدة بسلطات دكتاتورية[29].

هناك الكثير من الانقسامات الطبقية (القومية والاثنية والدينية) يمكن تخفيفها بواسطة عملية التنمية الاقتصادية الرأسمالية ذاتها، فتحسّن بذلك توجهات التوافق الديمقراطي مع الزمن. ولكن لا شيء يضمن بألا تستمر هذه الفوارق والاختلافات مع نمو البلاد الاقتصادي، وحتى بألا تعاود الظهور بشكل أكثر حدة. فالتطور الاقتصادي لم يطمس معنى الهوية الوطنية عند الكنديين الفرنسيين في كيبيك: فخوفهم من الانمّحاء في الثقافة الانكليزية المسيطرة قوّى رغبتهم في المحافظة على طابعهم الخاص. والقول إن الديمقراطية هي أكثر وظيفية بالنسبة للمجتمعات التي «ولدت متساوية» مثل مجتمع الولايات المتحدة، يفترض أن مسألة معرفة كيف تتوصل أمة معينة إلى المركز الأول هي مسألة محلولة. فالديمقراطية إذاً لا تصبح بالضرورة أكثر وظيفية عندما تصبح المجتمعات أكثر تعقيداً وأكثر تنوعاً. في الواقع تطرح المسألة بالضبط عندما يتجاوز تنوّع مجتمع ما حدّاً معيّناً.

والقسم الثاني من فئات المعروضة سابقاً ـ القائلة إن الديمقراطية تظهر أحياناً كنتيجة لتنافس على السلطة بين مجموعات غير ديمقراطية يمينية أو يسارية ـ ليس مرضياً هو الآخر لتفسير: لماذا يجب أن يكون هناك تطور شمولي باتجاه الديمقراطية الليبرالية؟ في هذا التفسير، ليست الديمقراطية هي الحل المفضّل لأي من الجماعات المتصارعة على السلطة في البلاد. فالديمقراطية تصبح على العكس نوعاً من التسوية بين الفئات المتصارعة وتبدو بهذا معرضة لفقدان توازن القوى القائمة، بحيث يُخشى أن تنتصر إحدى هذه الجماعات المتنافسة مجدداً بسبب فقدان التوازن هذا. وبعبارات أخرى، إذا قامت الديمقراطية في الاتحاد السوفياتي فقط بسبب أن طموحين أمثال غورباتشوف أو يلتسين يحتاجون إلى «عصا» شعبية لدحر جهاز الحزب المتشبث بالسلطة، فسيتبع ذلك أن نصر الواحد أو الآخر سيؤدي إلى تخفيض، أو حتى إلغاء المكاسب الديمقراطية. كذلك، فإن هذه الآراء تفترض ألا تتعدّى الديمقراطية في أميركا اللاتينية التسوية بين اليمين السلطوي واليسار الذي ليس أقل تسلطية، أو بين فئتين متنافستين من اليمين تملك كل واحدة منها رؤيتها الخاصة للمجتمع التي ستفرضها قريباً عندما تصبح قادرة على الاستئثار

بالسلطة. قد تكون هذه طريقة صحيحة لوصف عملية التحول الديمقراطي في بعض البلدان المحددة، ولكن إذا لم تكن الديمقراطية «الخيار الأول» لفئة فسوف يصعب استقرارها. إن مثل هذا التفسير لا يمكنه أن يأمل تطوراً شاملاً بهذا الاتجاه[30].

والملاحظة النهائية ـ القائلة إن التقدم الصناعي ينتج مجتمعات ذات طبقات وسطى قوية تفضل بشكل طبيعي الحقوق الليبرالية والمشاركة الديمقراطية ـ هي غير صحيحة إلّا بنسبة معينة. من الواضح تماماً أن التعليم، إذا لم يكن شرطاً مسبقاً لا بدَّ منه فهو على الأقل مساعد للديمقراطية لا يستهان به. من الصعب أن نتصوَّر الديمقراطية تعمل بشكل صحيح في مجتمع أكثريته أميّة حيث لا يستطيع الشعب أن يستفيد من الإعلام حول الخيارات المقدمة له. ولكن هذا يختلف عن القول إن التعليم يؤدي بالضرورة إلى الإيمان بالمعايير الديمقراطية. إننا نلاحظ أن ارتفاع مستوى التعليم بدءاً من الاتحاد السوفياتي والصين وصولاً إلى كوريا الجنوبية وتايوان والبرازيل قد ارتبط بشكل وثيق بانتشار المعايير الديمقراطية. وحالياً تبدو الأفكار الديمقراطية هي الجارية في كبريات المراكز العالمية للتربية: ليس مستغرباً إذاً أن يعود طالب من تايوان بعد أن حصل على دبلوم الهندسة من جامعة: .U.C.L.A إلى بلاده مع فكرة أن الديمقراطية الليبرالية تمثل أعلى شكل للتنظيم السياسي بالنسبة للبلدان الحديثة. ولكن هذا ليس له علاقة بالإدّعاء القائل إن هناك علاقة ضرورية بين هذا الإعداد الهندسي ـ أي ما هو مهم حقاً بالنسبة لتايوان ـ واعتقاده كمؤمن جديد بالديمقراطية الليبرالية. إن الاعتقاد أن التربية تقود طبيعياً إلى القيم الديمقراطية يعكس بالفعل اعتداداً كبيراً من قبل الديمقراطي. وبعبارات أخرى، عندما لم تكن الأفكار الديمقراطية منتشرة بشكل واسع ومقبولة، كان يحدث غالباً أن الشباب الذين يأتون للدراسة في الغرب يعودون إلى بلدانهم معتبرين أن الشيوعية أو الفاشية هما مستقبل المجتمعات الحديثة. فالإعداد العالي في الولايات المتحدة أو في غيرها من البلدان الغربية يُدْخِلُ اليوم إلى العقول الشابة التوجه التأريخي والنسبوي في فكر القرن العشرين. فهذا يهيئهم ليكونوا مواطنين للديمقراطيات الليبرالية وذلك بتشجيع نوع من التسامح المتنبه لوجهات النظر المختلفة، ولكن هذا يعلمهم أيضاً أن لا سبباً أساسياً للاعتقاد بتفوّق الديمقراطية الليبرالية على أشكال الحكم الأخرى.

أمّا كون الطبقات الوسطى المثقفة تفضل بكثافة الديمقراطية الليبرالية على الأشكال المختلفة من التسلّطيّة في البلدان الأكثر تصنيعاً فهو يطرح مشكلة سبب هذا التفضيل. يبدو واضحاً نسبياً أن تفضيل الديمقراطية ليس مفروضاً من خلال منطق عملية التصنيع بحد ذاتها. فمنطق هذه العملية قد يبدو في الواقع أنه يشير إلى الاتجاه المعاكس. فإذا كان هدف البلاد هو النمو الاقتصادي قبل أي اعتبار آخر فإن الائتلاف الرابح حقاً لن يكون لا الديمقراطية الليبرالية ولا الأنواع المختلفة من الاشتراكية ـ اللينينية أو الديمقراطية ـ بل بالأحرى هذا المزج بين الاقتصاد الليبرالي والسياسة التسلّطيّة الذي سمّاه بعض المراقبين «الدولة البيروقراطية ـ التسلّطيّة»، أو ما يمكن أن نسميه «الدولة التسلّطيّة المعتمدة إقتصاد السوق».

هناك بداهة تجريبية مهمة للإشارة أن هذا الشكل من التحديث التسلّطي ينجح بشكل أفضل

من عكسه الديمقراطي. لقد سجلت بعض أشكال النمو الاقتصادي المذهلة خلال التاريخ في هذا النوع من الدول مثل: الامبراطورية الألمانية، اليابان في عصر المايجي، روسيا في عصر ڤيت (Witte) وستوليبين، أو مؤخراً البرازيل بعد الانقلاب العسكري عام 1964، والشيلي خلال حكم بينوشيه، وبالطبع «النمور» الآسيوية[31]. فبين العام 1961 و1968 مثلاً، في حين كانت نسبة النمو السنوية للبلدان الديمقراطية المتقدمة، بما في ذلك الهند وسيلان والفيليبين والشيلي وكوستاريكا ـ لا تتعدى 2,1%، كانت مجموعة الأنظمة التسلّطيّة والمحافظة (اسبانيا والبرتغال وايران وتايوان وكوريا الجنوبية والتايلاند والباكستان) تحقق نسبة نمو تبلغ 5,2%[32].

أما الأسباب التي تجعل «الدولة التسلّطيّة المعتمدة اقتصاد السوق» تنجح اقتصادياً بشكل أفضل من الدولة الديمقراطية، فهي بسيطة؛ لقد عرضها الاقتصادي جوزف شومبيتر في كتابه: **«الرأسمالية، الاشتراكية والديمقراطية»**، بالرغم من أن ناخبي البلدان الديمقراطية يستطيعون التأكيد بالمجرد على مبادىء السوق الحرة، فإنهم جميعاً مستعدون للتخلي عنها عندما تتعرض مصلحتهم الخاصة الاقتصادية لأيّ خطر. وبعبارات أخرى، ليس هناك أي ادّعاء لتكون خيارات الجماهير الديمقراطية خيارات عقلانية من الناحية الاقتصادية ولا أن يتوانى الخاسرون اقتصادياً عن استخدام سلطتهم السياسية لحماية مواقعهم. فالأنظمة الديمقراطية التي تعكس مطالب مختلف جماعات المصالح في مجتمعاتها، تميل بمجملها لصرف المزيد من أجل الحماية الاجتماعية ولاتخاذ إجراءات تحدّ من الإنتاج بواسطة سياسات ضريبية معدِّلة للأجور، وتسعى إلى حماية الصناعات المتدهورة وغير القادرة على المنافسة؛ فعجزها في الموازنة سوف يصبح أكثر اهمية، ونسبة التضخم تميل إلى الارتفاع. ولنأخذ مثلاً حديثاً: خلال الثمانينات أنفقت الولايات المتحدة أكثر بكثير مما أنتجت بسبب عجز متزايد في الموازنة، مما يكبح النمو الاقتصادي المستقبليّ ويشوّش خيارات الأجيال المقبلة المتعلّقة بالحفاظ على الاستهلاك عند مستواه المرتفع. بالرغم من الوعي الكامل للخطر السياسي والاقتصادي الذي يعرض له هذا النوع من عدم الدراية، فإن النظام الديمقراطي الأميركي لم يكن قادراً على معالجة المسألة بجدية إذ إنه اضطر إلى التخفيض الواضح في الموازنة وإلى اجراء زيادات في الضرائب. لم تبدِ الديمقراطية الأميركية خلال السنوات الأخيرة أنها تتمتع بدرجة عالية من المرونة الوظيفية.

وبالمقابل، فالأنظمة التسلّطيّة هي أفضل استعداداً لاتّباع سياسات اقتصادية ليبرالية حقاً، دون أن تنشغل بأهداف إعادة التوزيع التي تكبح النمو. قد لا تؤدي حسابات لعمال الصناعات المتدهورة ولا تقوم بدعم قطاعات غير فاعلة لمجرد أن هذه القطاعات تمارس ضغطاً سياسياً. فهي تستطيع على العكس استخدام سلطة الدولة للحفاظ على مستوى منخفض من الاستهلاك من أجل النمو على أمد طويل. فكوريا الجنوبية خلال مرحلة نموها الكبرى في الستينات نجحت في إلغاء مطالب الأجراء بمنع الاضرابات ومنع أي حديث عن تحسين الاستهلاك وعن حماية الشغيلة. بالمقابل أدّى الانتقال الديمقراطي للبلاد عام 1987 إلى تفاقم الاضرابات بشكل لم يسبق له مثيل وإلى مطالب بزيادة الأجور كان على النظام الجديد المنتخب ديمقراطياً أن يواجهه. وبالطبع فالأنظمة الشيوعية كانت قادرة على الحصول على نسب عالية جداً في الادّخار والتثمير

وذلك بكبح الاستهلاك بشكل منتظم، ولكن نموها الطويل الأمد وقدرتها على التحديث أعيقا بسبب غياب المنافسة. إلّا أن الأنظمة التسلّطيّة تربح على الصعيدين: فهي تستطيع أن تفرض على سكانها درجة عالية نسبياً من النظام الاجتماعي مع السماح بدرجة كافية من الحرية من أجل دفع التجديد واستخدام التكنولوجيات الأكثر حداثة.

إذا كانت بعض الحجج ضدّ الفعالية الاقتصادية للديمقراطيات تقول إنها تبالغ في خلط السوق بمصالح إعادة التوزيع والاستهلاك الجاري، فإن حجّةً أخرى تقول إنها مقصرة في هذا المجال. فالأنظمة التسلّطيّة المتجهة نحو اقتصاد السوق هي على أكثر من صعيد أنظمة «دولتية» في سياساتها الاقتصادية أكثر من الديمقراطيات المتطورة في أميركا الشمالية وأوروبا الغربية. ولكن هذه الدولنة تتجه فقط نحو رعاية النمو الاقتصادي القوي أكثر من اتجاهها نحو أهداف مثل إعادة التوزيع والعدالة الاجتماعية. ليس مؤكداً أن «السياسات الصناعية» التي تموّل فيها الدولة وتدعم بعض القطاعات الاقتصادية بمعزل عن بعض القطاعات الأخرى قد شكلت عائقاً، بل إنها ساعدت الاقتصاد في اليابان وفي غيره من البلدان الآسيوية. ولكن التدخلات الدولانيّة من هذا النوع التي أجريت بذكاء مع المحافظة في الإطار العام على السوق المفتوحة للمنافسة، تبين أنها متوافقة تماماً مع المستويات العالية جداً في النمو الاقتصادي. فالمخطّطون التايوانيون استطاعوا في أواخر السبعينات وبداية الثمانينات أن يحولوا موارد التوظيف من الصناعات الخفيفة مثل النسيج نحو صناعات الناظمات الآلية والآلات المتوسطة بالرغم من الصعوبات والبطالة التي خلقها هذا التحول في القطاع الأول، «فالسياسة الصناعية» لم تفعل فعلها في تايوان إلّا لأنّ الدولة كانت قادرة على حماية تكنوقراطييها المخططين من الضغوطات السياسية، بحيث إنهم استطاعوا الضغط على السوق واتخاذ قراراتهم وفق معايير الفعالية وحدها ـ وبوضوح، فعل النظام فعله لأن تايوان لم تكن تُحكَم ديمقراطياً. هناك احتمال أقل بأن تنجح السياسة الصناعية الأميركية في تحسين تنافسيتها الاقتصادية، لأن أميركا هي بالضبط أكثر ديمقراطية من اليابان أو «النمور الأربعة» في الشرق الأقصى. فعملية التخطيط فيها تخضع بسرعة لضغوطات الكونغرس التي تهدف إمّا لحماية الصناعات غير الفعالة، أو إلى إعلاء شأن مصالح خاصة معينة.

هناك علاقة لا جدال فيها بين التطور الاقتصادي والديمقراطية الليبرالية، بإمكاننا ملاحظتها بسهولة إذا نظرنا حولنا. ولكن طبيعة هذه العلاقة هي أكثر تعقيداً مما تظهر عليه للوهلة الأولى؛ وهي لا تُفَسَّرُ بشكل مرضٍ من قبل أية نظرية عرضت حتى الآن. فمنطق الفيزياء الحديثة وعملية التصنيع التي تفترضه لا تعيّنان اتجاهاً واحداً في المجال السياسي، كما تفعلان ذلك في المجال الاقتصادي. والديمقراطية الليبرالية تتوافق بالطبع مع النضج الصناعي وهي مفضلة من قبل مواطني العديد من الدول المتقدمة صناعياً، ولكن لا يظهر أي ترابط حتمي بين الاثنين. فالأوالية التي تحكم اتجاه نظامنا التاريخي تقود إلى مستقبل بيروقراطي وتسلّطي، كما تقود أيضاً إلى مستقبل ليبرالي. علينا إذاً أن نحاول فهم أزمة الأنظمة التسلّطية الراهنة والثورة الديمقراطية العالمية.

- 11 -

جواب السؤال الاول

جوابنا المؤقت هو «نعم» على السؤال التالي الذي طرحه كانط: «هل من الممكن كتابة تاريخ شامل من وجهة نظر كوسموبوليتية (عالمية)؟».

إن الفيزياء الحديثة قد أعطتنا إوالية أدّى انتشارها التدريجي إلى إعطاء التاريخ الإنساني في العصور العديدة التي مضت، اتجاهاً معيناً وتماسكاً معيناً. هذه الأوالية هي حقاً شاملة في عصر لا نستطيع أن نماثل تجارب أوروبا وأميركا الشمالية مع تجارب الإنسانية بمجملها. إذا استثنينا بعض القبائل السائرة نحو الانقراض السريع في أدغال البرازيل أو بابوازيا (Papouasie)، لا نعثر على فرع واحد من الإنسانية لم يتأثر بالنظام ولم يدخل في علاقة مع بقية الناس من خلال الشبكة الاقتصادية للاستهلاك الحديث. ليس ذلك إذاً دلالة على الإقليمية، بل هو دلالة على الكوسموبوليتية، وهو أن نعترف بأن القرون الأخيرة شهدت ظهور نوع من الثقافة العالمية المرتكزة إلى نمو اقتصادي تحركه التكنولوجيا وإلى العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الضرورية لإنتاجها ولرعايتها. فالمجتمعات التي حاولت مقاومة هذا الاندماج، مثل اليابان في عصر توكوغاوا والباب العالي والاتحاد السوفياتي وجمهورية الصين الشعبية وبورما أو إيران، لم تنجح على العموم إلّا بخوض معارك تأخيرية دامت جيلاً أو جيلين على الأكثر. فالذين لم يندحروا بالتقنية العسكرية المتفوقة جرى إغراؤهم بالبريق المادي الذي خلقته الفيزياء الحديثة. حتى وإن لم تكن جميع بلدان العالم قادرة على أن تصبح مجتمعات استهلاكية، ليس هناك من مجتمع واحد في العالم لا يتصوّر أن هذا الهدف هو هدفه الخاص.

ومع هيمنة الفيزياء الحديثة من الصعب أن نعتمد فكرة أن التاريخ هو دوري. هذا لا يعني عدم وجود تكرار في التاريخ: فالذين قرأوا ثوسيديد (Thucydide) يعرفون جيداً الموازاة القائمة في التنافس القديم بين أثينا واسبرطة و«الحرب الباردة» القريبة العهد بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. والذين لاحظوا عظمة وانحطاط بعض القوى العظمى في العصور القديمة وقارنوا هذه الظواهر بالعهود المعاصرة لم يخطئوا في إيجاد بعض التشابه وبعض التماثل، ولكن

تكرار بعض الصور التاريخية الدائمة ليس متعارضاً مع التاريخ الموجّه والديالكتيكي إذا علمنا أن هناك ذاكرة وحركة في الوقت نفسه بين تلك التكرارات. فالديمقراطية الاثينية ليست الديمقراطية الحديثة، وروسيا ستالين لم تكن أبداً المعادلة المعاصرة لإسبارطة، رغم التشابه الذي يمكن أن نسجّله. فتاريخ دوريّ فعلاً كما كان يتصوره أفلاطون وأرسطو يتطلّب كارثة عالمية كبيرة جداً لتمحو كل ذكر للأزمان الغابرة. حتى في عصر الأسلحة النووية وسخونة الكسرة الأرضية، من الصعب أن نتصور كارثة قادرة على تدمير فكرة الفيزياء الحديثة بالذات. وما دام الوتد الخشبي لم يغرس في قلب مصاص الدماء هذا فإنه سيولد ويتكوّن مجدداً من ذاته ـ مع كل تراكيبه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ـ وذلك في غضون بضعة أجيال لا أكثر. إذا قلبنا مجرى الأمور بشكل أساسي يعني أننا سنقطع الصلة كلياً مع الفيزياء الحديثة ومع العالم الاقتصادي والمادي الذي خلقته. يبدو أن الأمل ضئيلٌ في أن يختار مجتمع معاصر العمل على هذا النحو كما أنّ المنافسة العسكرية ستُقَوِّي دائماً المشاركة بهذا العالم.

في نهاية قرننا العشرين يبدو هتلر وستالين بمثابة شذوذ فاضح في التاريخ يؤدي إلى مآزق بدلاً من أن يكونا بديلين حقيقيين لتنظيم المجتمعات الإنسانية. حتى ولو كانت «كلفتهما» الإنسانية باهظة فهذا النظامان التوتاليتاريان بشكلهما الأكثر نقاءً قد اسْتُهْلِكا من ذاتهما خلال حياة صاحبيهما. فالهتلرية انتهت عام 1945 والستالينية عام 1956. لقد حاولت بلدان كثيرة أخرى تقليد التوتاليتارية بأحد شكليها، منذ الثورة الصينية عام 1949 حتى المذبحة التي نفّذها الخمير الحمر ببرودة في أواسط السبعينات، ونضيف إليهما مجموعة الدكتاتوريات الصغيرة القبيحة بدءاً من كوريا الشمالية واليمن الجنوبي والموزامبيق وصولاً إلى كوبا وافغانستان بالنسبة لليسار، وانطلاقاً من الشيلي إلى الأرجنتين وإيران، إلى سوريا والعراق بالنسبة لليمين القومي[1]. والطابع المشترك لجميع هذه المحاولات التوتاليتارية هو أنها حصلت في بلدان متأخرة نسبياً وفقيرة من العالم الثالث[2]. فالفشل المستمر للشيوعية في قيادة العالم المتطور وكذلك تفشيها بين البلدان التي شرعت بالمراحل الأولى للتصنيع، يوحيان أن «الإغراء التوتاليتاري» كان دائماً ـ وفق ملاحظة والت روستو (Walt Rostow) ـ «مرضاً انتقالياً» بشكل أساسي، أي نوع من الإصابة المرضية التي تنشأ من المتطلبات السياسية والاجتماعية لبلدان وصلت إلى حقبة معينة من التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي[3].

ولكن ما هو حال النازية التي ولدت في بلد متطور جداً؟ كيف من الممكن تحويل القومية ـ الاشتراكية إلى «مرحلة من التاريخ» بدلاً من أن نرى فيها اختراعاً مُحْدَثاً للحداثة ذاتها؟ إذا كان الجيل الذي عاش في الثلاثينات قد انْتُزِعَ من هنائه بانفجار الأحقاد التي سيطر عليها مبدئياً تقدم الحضارة، فمن يستطيع أن يضمن أننا لن نفاجأ بفوران جديد لا نعرف حتى الآن أين أصله؟.

فالجواب هو بالطبع أننا لا نملك أية ضمانة ولا يمكننا أن نضمن للأجيال المقبلة ألا يكون هناك هتلر أو بول بوت في المستقبل. فالريب الميغلي الحديث الذي يدعي أن هتلر كان ضرورياً لاستقدام الديمقراطية إلى ألمانيا بعد العام 1945 هو عرضة للهزء والتشنيع. وبالمقابل لا يحتاج «التاريخ الشامل» لتبرير كل نظام مستبد وكل حرب لاستخلاص صورة شاملة أوسع لتطور

الإنسانية. إن اتساع وانتظام عملية التطور هذه على أمد طويل لا تُنْتَقَصان إذا اعتبرنا أن هذه العملية قد تعرضت لحلول مهمة خاصة بالاستمرارية غير قابلة للتفسير ظاهرياً، تماماً مثل النظرية الإحيائية للتطور التي لن تنهار من جراء ظاهرة الاختفاء المفاجىء للديناصور.

ولكن لا يكفي أن نذكر ببساطة الهولوكوست (معسكرات الإبادة الهتلرية) وننتظر نهاية الخطاب حول مسألة التقدم والعقلانية في التاريخ الإنساني وكأن هول هذا الحدث يجب أن يدفعنا إلى التفكير والتأمل. هناك أيضاً دافع لعدم النقاش عقلياً حول الأسباب التاريخية للهولوكوست، وهو موقف مشابه على أكثر من صعيد لمعارضة النشاطات المناهضة للتجارب النووية وللخطاب العقلاني حول توازن الرعب، والاستخدام الستراتيجي للأسلحة النووية؛ ففي الحالتين نلتمس الفكرة الكامنة القائلة إنّ «عقلنة» المسألة من شأنها أن تبرر المجزرة. من المألوف بين الكتّاب الذين يعتبرون الهولوكوست وكأنه الحدث الكبير للحداثة، توافقهم على أنه فريد تاريخياً في هوله الشرير، وهو في الوقت نفسه بروز لشر شامل بالقوّة، كامنٍ في أعماق كل المجتمعات. لكننا لا نستطيع أن نضعه في الفئتين: فإذا كان حدثاً فريداً في هوله ولا سابقة له تاريخياً، يجب أن يكون له أيضاً أسباب فريدة علينا ألاّ ننتظر تكرارها في بلدان أخرى وفي عصور أخرى[4]. فهذا لا يمكن اعتباره إذاً وجهاً ضرورياً للحداثة. وبالمقابل إذا كان هذا الحدث بروزاً للشر الشامل، فهو يصبح ترجمة حادّة لظاهرة هائلة ـ ولكنها مألوفة ـ هي القومية المتطرفة التي تستطيع الحد من سرعة قاطرة التاريخ، ولكنها لا تستطيع إخراجها من الخط الذي تسير عليه.

أوافق على الاعتقاد أن الهولوكوست كان في الوقت نفسه هولاً فريداً ونتيجة لظروف فريدة تاريخياً تلاقت في المانيا في العشرينات والثلاثينات. فهذه الظروف ليست كامنة وحسب في المجتمعات الأكثر تقدماً، بل من الصعب جداً إيجادها مستقبلاً في مجتمعات أخرى. إن عدداً من هذه الظروف المعروفة جيداً كمثل الهزيمة في حرب طويلة قاتلة، والانقباض الاقتصادي، يمكن أن تتكرّر في بلدان أخرى. ولكن هناك ظروف خاصّة بالتقاليد الفكرية والثقافية في المانيا في تلك الفترة، كالمثالية اللامادية وإطراء روح الصراع والتضحية، وهي قد جعلت هذا البلد مختلفاً جداً عن فرنسا وانكلترا الليبراليتين. هذه التقاليد، التي لم تكن بأي حال من الأحوال «حديثة» وُضِعَت على محك التجربة من خلال الاضطرابات الاجتماعية العنيفة التي ولّدها التصنيع الإجباري لألمانيا الامبراطورية قبل وبعد حرب عام 1870. من الممكن فهم النازية على أنها جانب ـ وإن كان متطرفاً ـ من «مرض الانتقال» الذي يلي عملية التحديث، ولكنها ليست بأي شكل جانباً ضرورياً من الحداثة ذاتها[5]. ومع الأسف، لا شيء من هذا يفترض أن ظاهرةً مثل النازية يمكن أن تصبح مستحيلة لكوننا تقدّمنا اجتماعياً وتخطّينا هذه التجربة. بالمقابل هذا يدل أن الفاشية حالة مرضية حادّة لا نستطيع باسمها أن نحكم على الحداثة بمجملها.

فالقول إن الستالينية أو النازية هما مرضا التطور الاجتماعي لا يعني التعامي عن وحشيتهما والكف عن التعاطف مع ضحاياهما. فكما أشار جان ـ فرانسوا ريفيل إن واقعة كون الديمقراطية الليبرالية قد انتصرت في بعض البلدان خلال الثمانينات، لا أهمية له البتة بالنسبة لمعظم الناس الذين عاشوا في العصور الغابرة وقد انهشت حياتهم التوتاليتارية[6].

وبالمقابل فإن كـون حياة أولئـك الناس قـد اجتاحتهـا الآلام التي لا علاج لـه فذلـك أمرٌ لا ينبغي أن يجعلنا بُكماً: أي أن مسألة ترسيمـة التاريـخ العقلانيـة يجب أن تطرح. إننـا ننتظر عـلى العموم أن يعمل التاريخ الشـامل، إذا اسـتطعنا أن نكتب مثـل هذا التـاريخ، وكـأنه علم إلهي علماني، أي أن يكون تبريراً لكل ما هو قائم باسم غائية التاريخ. إن مثل هذه الحجـج الفكريـة الواهية منذ بداية العصور قد تشكل تعامياً هائلاً عن تفاصيل التاريخ وعن تركيبه بالذات وتنتهي تقريباً بالضرورة إلى تجاهل كل العصور وكل الشعوب التي تشكل «ما قبل التاريخ». وكل تاريخ شامل قد نستطيع بناءه يفشـل لا محالـة في الفهم العقلاني للعـديد من الأحـداث التي لم تكن إلا بالغة الواقعية، بالنسبة للشعوب التي جرَّبتهـا. فالتـاريخ الشـامل هـو فقط أداة شاملة؛ لكن لا يمكنه أن يحل محل الله ليقدم الخلاص الشخصي لكل ضحية من ضحايا التاريخ.

إن وجود حلول للتواصل، في التطور التاريخي مثل الهولوكـوست ـ وإن كانت حلولاً رهيبـة ـ لا يناقض الواقع البديهي القـائل إن الحـداثة هي كـلٌ متماسـك وقوي جـداً. ووجود التقـطع لا يجعل التشابه الذي نلاحظه في تجارب الشعوب التي تعيش عملية التحديث أقل واقعية. لا أحـد يستطيع إنكار أن الحياة في القرن العشرين هي مختلفة جـذرياً عـلى أكثر من صعيـد عن الحياة في جميع العصور السابقة. وقليلون هم السكان المتنعمون في الديمقراطيات المتطورة الـذين يسخرون من فكرة التقدم التاريخي المجردة، إنهم يملكون استعداداً لقضاء حياتهم في بلد متـأخر من العـالم الثالث الذي يمثل واقعياً عصراً سابقاً للبشرية. بـإمكاننـا الاعتراف أن الحـداثة قـد فتحت آفاقـاً جديدة للشذوذ الإنساني، وجعلتنـا حتى نشكك في مفهـوم التقدّم **الأخـلاقي**، مع الاستمـرار في الاعتقاد بوجود صيرورة تاريخية موجهة ومتماسكة.

- 12 -

لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين

أصبح من الواضح الآن أن الأوالية التي فصلناها هي بشكل أساسي تفسير اقتصادي للتاريخ. «فمنطق الفيزياء الحديثة» ليست له أية قوة بذاته إذا فصلناه عن الكائنات الإنسانية التي ترغب باستخدام العلم للسيطرة على الطبيعة بشكل ترضي فيه رغباتها وحاجاتها أو تحمي نفسها من المخاطر. فالعلم بحد ذاته، أكان على شكل الإنتاج المؤلّل أو التنظيم العقلاني للعمل، لا يفرض إلاّ أفقاً من الإمكانيات التي تحدّدها قوانين الطبيعة الأساسية. إنها الرغبة الإنسانية التي تدفع الناس إلى استغلال هذه الإمكانيات: ليست الرغبة التي يثيرها عدد محدود من الحاجات «الطبيعية»، ولكنها رغبة ذات حدود مطاطة حيث يتوسع باستمرار أفقُ ممكناتها الذاتي.

وبعبارات أخرى، «فالأوالية» هي نوع من التفسير الماركسي للتاريخ الذي يقود إلى نتيجة لاماركسية كلياً. إنها رغبة الإنتاج والاستهلاك التي يشعر بها «الإنسان باعتباره كائناً موجوداً» وهي تقوده إلى هجرة الريف والذهاب إلى المدينة؛ وإلى العمل في مصانع كبرى أو في مكاتب فسيحة بدلاً من الريف؛ وتقوده إلى بيع قوة عمله لمن يدفع أكثر بدل أن يتفرّغ لعمل أجداده؛ وإلى حصوله أخيراً على العلم الضروري والخضوع لنظام الساعة.

غير أنه، على عكس ما رآه ماركس، فإن المجتمع الذي يسمح للناس أن ينتجوا ويستهلكوا أكبر كمية من المنتوجات بشكل أكثر مساواة، ليس المجتمع الشيوعي، بل المجتمع الرأسمالي. في المجلّد الثالث من كتاب رأس المال يصف ماركس مملكة الحرية التي ستظهر في ظل الشيوعية بالعبارات التالية:

«في الواقع تبدأ مملكة الحرية عندما يبطل العمل الذي تحدده الضرورة والاعتبارات الاجتماعية؛ وهكذا فإن من طبيعة الأمور أن تتعدى [مملكة الحرية] دائرة الإنتاج المادي الحالي. مثلما كان على الإنسان الابتدائي أن يكافح الطبيعة من أجل إشباع رغباته وصون حياته والحفاظ عليها، فإنه ينبغي للإنسان المتمدين أن يتصرف كالأول، من خلال جميع أشكال التنظيم الاجتماعي، ووفق كل أشكال الإنتاج الممكنة. ومع مجرى التطور تتسع مملكة الضرورة المادية بالنسبة لحاجاته؛ ولكن في الوقت نفسه تتضخّم أيضاً قوى

الإنتاج التي تشبع هذه الرغبات. فالحرية في هذا المجال لا يمكن أن تقوم إلاّ تبادلاً مع الطبيعة، وذلك في جعلها تحت الرقابة المشتركة للرغبات بدل أن تكون هذه الأخيرة محكومة من قبل الطبيعة وكأنها محكومة من قبل قوى عمياء؛ ومن ثم يتمّ تحقيق هذا ببذل أقل قدر من الطاقة وبأفضل الشروط الملائمة للطبيعة الإنسانية والمناسبة لها. وإلا فإن هذه المملكة تبقى مملكة الضرورة. وفيها يتعدّى عملها يبدأ هذا النمو للطاقة الإنسانية التي هي غاية بذاتها وهي المملكة المحض للحرية التي لا يمكن أن تزهر مع ذلك إلاّ انطلاقاً من مملكة الضرورة. فتقصير يوم العمل هو مطلب تمهيدي»[11].

إن المملكة الماركسية للحرية هي في الواقع يوم العمل المؤلّف من أربع ساعات: أي مجتمع كثير الإنتاج بحيث يمكن لعمل الإنسان الصباحي أن يؤمّن حاجاته الطبيعية وحاجات عائلته وأصدقائه، ويبقى له بعد الظهر والمساء ليكون صياداً أو شاعراً أو ناقداً مسرحياً. فالمجتمعات الشيوعية الحقيقية مثل مجتمعات الاتحاد السوفياتي وألمانيا الديمقراطية قد بلغت فعلاً إلى حد ما هذه المرحلة، لأن القليل من الأشخاص كانوا يعملون جدياً أكثر من أربع ساعات يومياً. ولكن ما تبقى من وقتهم كانوا نادراً ما يقضونه في كتابة الشعر أو في النقد، لأن هذا من شأنه أن يقودهم بسرعة إلى السجن؛ فكانوا يقضون الوقت الباقي في الكسل أو السكر أو في البحث عن «طريقة احتيال» للحصول على عطلة وقضائها في إحدى المصحّات المكتظة على أحد الشواطىء الملوثة. إذا كان «وقت العمل الضروري» المطلوب لإشباع الحاجات المادية الأساسية هو أربع ساعات يومياً كحد وسطي بالنسبة للعمال في المجتمعات الاشتراكية، فهذا في الواقع يتوافق مع ساعة أو ساعتين بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية؛ وساعات العمل الست أو السبع الإضافية التي تكوّن يوم العمل لا تصبّ فقط في جيوب الرأسماليين: إنّما توفر ما يُمكّن من شراء السيارات أو الغسّالات أو حوائج التخييم. أما إن كان ذلك يشكل «مملكة الحرية» فهذه مسألة أخرى، ولكن العامل الأميركي هو أكثر تحرراً من «مملكة الضرورة» من زميله السوفياتي.

بالطبع، إن الاحصاءات حول إنتاجية العامل لا تفترض أية علاقة حتمية بالسعادة. فبحسب تفسير ماركس، زادت الحاجات المادية بالوتيرة نفسها التي زادت فيها الإنتاجية، مما يقتضي معرفة أي نوع من المجتمعات قد حافظ على أفضل توازن مع قدرات الإنتاج، لكي نعرف أي مجتمع أنتج العدد الأكثر من الشغيلة الراضين. فالسخرية تكمن في كون المجتمعات الشيوعية انتهت إلى اكتساب أفق الحاجات الذي يتوسع باستمرار، وهي حاجات ولدتها المجتمعات الاستهلاكية الغربية، غير أنها لم تكتسب الوسائل لإشباعها. لقد اعتاد اريك هونيكر القول بفخر إن مستوى الحياة في ألمانيا الديمقراطية كان «أعلى بكثير مما كان عليه أيام الامبراطور»؛ في الواقع كان أعلى بكثير من مستوى معظم المجتمعات في التاريخ الإنساني وكان يرضي بشكل أفضل الرغبات «الطبيعية» للإنسان. ولكنّ هذا لم يكن يعني الشيء الكثير: فالألمان الشرقيون كانوا يقارنون أنفسهم ليس برعايا أمبراطور ألمانيا القدامى، بل بمعاصريهم في ألمانيا الغربية. وكانوا يلاحظون الحرمان الفاضح اللاحق بمجتمعهم.

إذا كان الإنسان أساساً حيواناً اقتصادياً تحكمه رغبته وعقله، فإن العملية الديالكتيكية للتطور التاريخي يجب أن تكون متشابهة إلى حد ما لدى مجتمعات وثقافات إنسانية مختلفة. هذه هي

النتيجة التي انتهت إليها «نظرية التحديث» التي استعارت من الماركسية بشكل أساسي النظرة الاقتصادية للقوى التي تتحكم بالتغير التاريخي. إن نظرية التحديث هي أكثر إقناعاً عام 1990 مما كانت عليه قبل خمسة عشر عاماً عندما تعرضت لهجمات الأوساط الأكاديمية المكثّفة. تقول هذه النظرية بشكل أساسي إن عملية التطور الاقتصادي متماسكة وتتضمن بعض النتائج الاجتماعية والسياسية الثابتة في كل البلدان التي عرفتها. في الواقع، إن جميع البلدان تقريباً التي نجحت بتحقيق درجة عالية من النمو الاقتصادي عملت على التمثّل ببعضها، حتى ولو كان هناك تنوّع كبير في المسارات التي تستطيع البلدان أن تسلكها للوصول إلى نهاية التاريخ، إلّا أنه ليس هناك ترجمات كثيرة للحداثة خارج الترجمة الديمقراطية الليبرالية للرأسمالية التي تمتلك مظاهر النجاح الممكن[2]. جميع البلدان السائرة على درب التحديث، من اسبانيا والبرتغال إلى تايوان وكوريا الجنوبية مروراً بالاتحاد السوفياتي والصين تحركت بهذا الاتجاه.

إلّا أن نظرية التحديث، شأن جميع النظريات الاقتصادية للتاريخ، ليست مرضية كلياً. إنها نظرية تصلح عندما يكون الإنسان مخلوقاً اقتصادياً وتتحكّم به ضرورات النمو الاقتصادي العقلانية الصناعية. فقوته التي لا جدال فيها تأتي من كون الكائنات الإنسانية، خاصة بمجملها، تتصرف فعلاً بحسب مثل هذه الدوافع في معظم فترات وجودها. ولكن هناك أوجه أخرى للاندفاع الإنساني لا علاقة لها بالاقتصاد حيث تجد «قطيعات التاريخ» أصولها ـ شأن معظم الحروب والفوران الفجائي للأهواء الدينية والايديولوجية أو القومية التي تؤدي إلى ظواهر مثل ظاهرة هتلر أو الخميني. فالتاريخ الشامل الحقيقي للبشرية يجب أن يكون قادراً ليس فقط على تفسير الاتجاهات العامة للتطور، بل أيضاً على تفسير الاتجاهات القطيعة وغير المتوقعة.

يبدو واضحاً مما قلناه أننا لا نستطيع تفسير ظاهرة الديمقراطية بشكل مرضٍ إذا حاولنا فقط فهمها بالتعابير الاقتصادية. فالتفسير الاقتصادي للتاريخ يقودنا إلى أبواب «الأرض الموعودة» ـ الديمقراطية الليبرالية ـ ولكنه لا يمكّننا من اجتياز هذه الأبواب. إن عملية التحديث الاقتصادي بإمكانها أن تُحْدِثَ بعض التغيرات الاجتماعية على نطاق واسع، مثل تحويل المجتمعات القبلية والعشائرية إلى طبقات وسطى مدينية ومثقّفة قد تكوّن بشكل معين الظروف المادية التي تُهيِّىء للديمقراطية. ولكن هذه العملية لا تُفسِّر الديمقراطية بحد ذاتها، لأننا إذا نظرنا إليها عن قرب نكتشف أن الديمقراطية لا يجري اختيارها أبداً لأسباب اقتصادية. فالثورات الديمقراطية الكبرى الأولى، مثل ثورتي الولايات المتحدة وفرنسا، وقعتا بينما كانت الثورة الصناعية في بدايتها في انكلترا، وقبل أن تقوم فرنسا والولايات المتحدة «بتحديث» اقتصادهما بالمعنى الذي نفهمه اليوم. فخيارهما لحقوق الإنسان لا يمكن أن يكون ناجماً عن عملية التصنيع. لا شك أن مؤسسي أميركا قد غضبوا من محاولات العرش البريطاني لفرض هذه الحقوق عليهم دون أن يكون لهم ممثلون في البرلمان، ولكن قرارهم بإعلان الاستقلال ومقاومة انكلترا لإقامة نظام ديمقراطي جديد، من الصعب تفسيره على أنه قضيّة منفعة إقتصادية. بالإضافة إلى ذلك فإننا لاحظنا مرات عدة في تاريخ العالم أن خيار الازدهار بدون الحرية قد وجد فعلاً، اعتباراً من مزارعي توريز (Turies) الذين عارضوا إعلان الاستقلال في الولايات المتحدة إلى «المحدثين» المتسلطين في المانيا واليابان

في القرن التاسع عشر، وصولاً إلى المعاصرين مثل دنغ كسياوبنغ الذي قدّم إلى بلاده التحرّر والتحديث الاقتصاديين تحت الوصاية المستمرة للحزب الشيوعي الدكتاتوري، أو لي كوان يو الذي ادّعى في سنغافورة أن الديمقراطية قد تكون عائقاً أمام النجاح الاقتصادي السريع في البلاد. بالرغم من كل ذلك، وفي كل العصور، هناك أُناس اجتازوا الخطى ـ غير الاقتصادية ـ وخاطروا بحياتهم وأملاكهم للنضال من أجل الحقوق الديمقراطية. لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين، أي بدون إنسان ديمقراطي يرغب في الديمقراطية ويقوم بتطويعها وهو في الوقت نفسه يُطَوَّعُ من قبلها.

بالإضافة إلى ذلك، فالتاريخ الشامل المرتكز على التطور التدريجي للفيزياء الحديثة لا معنى له إلّا بالنسبة لتاريخ الإنسان خلال القرون الأربعة الأخيرة، انطلاقاً من اكتشاف الطريقة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. إلّا أنه لا الطريقة العلمية ولا تحرير الرغبة الإنسانية التي جهدت للسيطرة على الطبيعة وإخضاعها لمقاصد الإنسانية، قد وُلدا عفواً تحت ريشة ديكارت أو بايكون. فالتاريخ الشامل الأكثر كمالاً، حتى ولو كان يستند بشكل واسع إلى الفيزياء الحديثة، يجب أن يَفهم أيضاً أصولَ العلم ما قبل الحديثة وأصول الرغبة التي تختبىء خلف رغبة **الإنسان الاقتصادي**.

إن مثل هذه الاعتبارات توحي أننا لم نتقدم أبداً في محاولتنا فهمُ ركيزةِ الثورة الاقتصادية العالمية الراهنة أو ركيزة أي تاريخ شامل يستطيع الإحاطة بها. فالعالم الاقتصادي الحديث هو بنية كثيفة وضاغطة تمسك جزءاً مهماً من حياتنا بقبضة حديدية، ولكن العملية التي جاء بواسطتها إلى الوجود ليس لها الغاية نفسها التي هي **للتاريخ** وهو لا يكفي لإقناع أبنائنا إن كنا قد بلغنا نهاية هذا التاريخ أم لا. لذلك من الأفضل لنا أن نستند، ليس إلى ماركس والعلوم الاجتماعية التقليدية التي ولدت من رؤيته للتاريخ المرتكز على الاقتصاد، وإنما إلى هيغل «المثالي» الذي سبقه وكان أول فيلسوف يرفع تحدي كانط بكتابة التاريخ الشامل. إنّ فَهْمَ هيغل للأوالية التي تحيط بتطور التاريخ هي أعمق بشكل لا يقارن من فهم ماركس أو فهم أي اختصاصي معاصر في العلوم الاجتماعية. فالمحرك الأول للتاريخ الإنساني، بحسب هيغل، ليست الفيزياء الحديثة أو الأفق الذي يحكمها وما ينفك عن الاتساع، وإنما بالأحْرى هو دافع غير اقتصادي تماماً، أي **الصراع من أجل الاعتراف**. إن التاريخ الشامل بحسب هيغل يكمل الأوالية التي استخلصناها، ولكنه يعطينا فهماً أوسع للإنسان ـ «الإنسان كإنسان» ـ وهو ما يسمح لنا بفهم القطيعات والحروب والبروز المفاجىء للاعقلانية عبْر هدوء النمو الاقتصادي، وهي أمور ميّزت المجرى الحقيقي للتاريخ الإنساني.

إن العودة إلى هيغل مهمة أيضاً لأن ذلك يوفّر لنا إطاراً لرؤية ما إذا كان بالإمكان توقّع أن تستمر العملية التاريخية الإنسانية إلى ما لا نهاية أو إذا كنا في الواقع قد بلغنا «**نهاية التاريخ**». كنقطة انطلاق لهذا التحليل لنقبل الأطروحة الهيغلية ـ الماركسية القائلة إن التاريخ الماضي يسير **ديالكتياً**، بنظام من التناقضات التي يجري تجاوزها، ولنترك جانباً الآن مسألة الركيزة ـ المثالية أو المادية؟ ـ للديالكتيك: هناك شكل معين للتنظيم الاجتماعي السياسي يقوم في جانب معين من

العالم، ولكنه يحوي تناقضاً داخلياً يؤدي مع الزمن إلى انهياره الذاتي وإلى استبداله بتنظيم أكثر فعالية. فمشكلة نهاية التاريخ يمكن تحديدها عندئذٍ بالعبارات التالية: هل يوجد في نظامنا الاجتماعي الديمقراطي «تناقضات» يمكن أن تقودنا للاعتقاد أن العملية التاريخية سوف تستمر وتُنتِج نظاماً جديداً أكثر تَقَدُّماً؟ نستطيع أن نتبينّ «التناقض» إذا رأينا مصدراً للاستياء الاجتماعي جذريّاً بما يكفي لأن يُحْدِثَ في نهاية المطاف انهيارَ المجتمعات الديمقراطية الليبرالية بمجملها ـ أي انهيار «النظام» إذا أردنا استعمال تعابير الستينات. لا يكفي أن نعدِّد «المشاكل» الراهنة للديمقراطيات الليبرالية مهما كانت خطيرة، شأن عجز الميزانيات والتضخم والجرائم والمخدرات... إلخ. «فالمشكلة» لا تصبح «تناقضاً» إلاّ إذا كانت بالغة الخطورة بحيث يتعذّر حلّها في إطار النظام، وهي في الوقت نفسه تخرق شرعية هذا النظام، بحيث إنه ينهار من تلقاء نفسه. إن الإفْقَارَ المستمر للبروليتاريا مثلاً في المجتمعات الرأسمالية، بحسب ماركس، لم يكن مجرد «مشكلة»، وإنما هو «تناقض»، لأنه سيؤدي إلى حالة ثورية تدمِّر بنية المجتمع الرأسمالي بكاملها من أجل استبدالها ببنية جديدة كلياً. وعلى العكس من ذلك باستطاعتنا القول إن التاريخ قد وصل إلى النهاية إذا كان الشكلُ الحاضرُ للتنظيم الاجتماعي والسياسي مُرضياً كلياً للإنسان في خصائصه الأساسية.

ولكن كيف نستطيع أن نعرف إذا كان لا تزال هناك تناقضات في نظامنا الحالي؟ هناك أساساً مقاربتان لهذه المسألة. فبحسب المقاربة الأولى، علينا أن نراقب المجرى الحالي للتطور التاريخي لكي نرى ما إذا كان يوجد بالنسبة للتاريخ ترسيمة قابلة للبرهان من شأنها أن تدلّ على تفوقِ شكل خاص معين للمجتمع على ما عداه. علينا بالتفكير كالاقتصادي الحديث الذي لا يحاول تحديد «منفعة» أو «قيمة» سلعة معينة بحد ذاتها، وإنما يقبل بالأحرى قيمتها التجارية كما يعبر عنها السعر، فنتقبل نحن كذلك حكم «القيمة التجارية» لتاريخ العالم. إننا نستطيع أن نعتبر تاريخ الإنسان وكأنه حوار أو تنافس بين أنظمة مختلفة أو أشكال من التنظيم الاجتماعي. فالمجتمعات «تتناقض» مع بعضها في هذا الحوار فينتصر الواحد على الآخر ويستمر الواحد في الحياة بمعزل عن الآخر، أحياناً بالغزو العسكري وأحياناً أخرى من خلال تماسك هذه المجتمعات السياسي الداخلي القوي[3]. فإذا كانت المجتمعات الإنسانية تتطوّر خلال العصور أو تتلاقى في شكل وحيد من التنظيم الاجتماعي ـ السياسي مثل الديمقراطية الليبرالية، وإذا لم يظهر أي بديل للديمقراطية الليبرالية قابل للحياة، وإذا لم يعبر الناس الذين يعيشون في الديمقراطيات الليبرالية عن أي استياء جذري فيما يتعلّق بحياتهم، عندها نستطيع القول إن الحوار قد وصل إلى نتيجته النهائية الحاسمة. فعلى الفيلسوف المؤرِّخ أن يقبل بالتفوّق والغائية اللذين تطلبهما الديمقراطية الليبرالية لنفسها. «إن تاريخ العالم هو محكمة العالم»[4]: (Die Weltgeschichte ist das weltgericht).

هذا لا يعني أن الذين يختارون هذه المقاربة يجب أن يكتفوا بعبادة السلطة والنجاح باسم المبدأ الثاني: «القوة تخلق الحق». فحين لا يمكننا أن نضمن عدم ظهور طغيان ما أو أي طامع بالامبراطورية يحاول أن يتحرك فترة معينة على حلبة التاريخ، فإننا نضمن فحسب نوع النظام الذي

يستمر بالحياة عبر المجرى **الكامل** لتاريخ العالم. فهذا أمرٌ يفترض قدرة على حل مسألة رضى الإنسان، وهي مشكلة قائمة في التاريخ الإنساني منذ البداية، شأن القدرة على الاستمرار في الحياة وعلى التكيّف مع محيط الإنسانية المتغير[5].

إن مثل هذه المقاربة «التاريخانية»، مهما كانت مصطنعة تعاني من المشكلة التالية: كيف نستطيع أن نعرف أن النقص الظاهر في «تناقضات» النظام الاجتماعي الذي يبدو منتصراً ـ هنا، الديمقراطية الليبرالية ـ ليس نقصاً وهمياً، وأن الأزمان الآتية لن تكشف عن تناقضات جديدة تتطلّب مرحلة جديدة في التطور التاريخي الإنساني؟ فبدون مفهوم خفي للإنسان يحدِّد تراتباً معيناً لخصائصه الأساسية وغير الأساسية، يصبح من المستحيل معرفة ما إذا كان السلام الاجتماعي الظاهر يمثّل الرضى الحقيقي للرغبات الإنسانية أو أنه يرضي بالأحرى عمل الجهاز البوليسي الفعّال، أو أنه مجرد الهدوء الذي يسبق العاصفة الثورية. علينا أن نعي أن أوروبا عشية الثورة الفرنسية، كانت تبدو، بنظر الكثير من المراقبين، تمتلك نظاماً اجتماعياً ناجحاً وثابتاً، كذلك الأمر بالنسبة لإيران في السبعينات، أو بالنسبة لبلدان أوروبا الشرقية في الثمانينات. لنأخذ مثلاً آخر: يؤكد بعض المؤيدين لحقوق المرأة المعاصرين أن معظم التاريخ السابق كان تاريخاً للنزاعات بين مجتمعات «أبوية»، بينما المجتمعات «الأُموميّة» الأكثر توافقاً والأكثر إعداداً والأكثر ميلاً نحو السلام قد تشكل بديلاً معقولاً. قد يكون هذا صحيحاً إلّا أن برهنته بدقة متعذّرة، لأننا لا نعرف أي مثل عن مجتمع أموميّ معين[6]. لكن إمكانية وجود مثل هذه المجتمعات في المستقبل لا يجوز أن نستثنيها إذا تبين أن المقاربة الأنثوية لإمكانيات التحرر من الجانب «الأنثوي» للشخصية الإنسانية هي مقاربة صحيحة. وإذا كان الأمر على هذه الحال فإننا لم نبلغ على ما يبدو نهاية التاريخ.

وهناك مقاربة بديلة لتحديد هذه النقطة يمكن أن نسميها «متجاوزة للتاريخ»، أو مقاربة مرتكزة على مفهوم الطبيعة. أي أنه باستطاعتنا تقويم صلاح الديمقراطيات الليبرالية القائمة من وجهة نظر مفهوم التجاوز التاريخي للإنسان. نحن نستطيع ألّا نأخذ بالاعتبار مجرد الدليل **التجريبي** على الاستياء الشعبي في المجتمعات الحقيقية في انكلترا أو أميركا مثلاً. ولكننا بالأحرى نسعى لفهم **الطبيعة الإنسانية**، تلك الصفات الثابتة وإنّما غير المرئية دائماً من قبل الإنسان **كإنسان**، ومن ثمّ قياس صلاح الديمقراطيات المعاصرة بواسطة هذا المعيار. هذه المقاربة قد تحررنا من طغيان الحاضر أي من المعايير والتوقعات المفروضة من قبل المجتمع ذاته الذي نسعى إلى تقديره[7].

إن مجرد التصور بكون الطبيعة الإنسانية غير مخلوقة «دفعة واحدة»، بل تكوّن نفسها بنفسها «خلال **الزمن التاريخي**» لا يعفينا من ضرورة التحدث عنها من حيث إنّها بنية يجري في إطارها الخلق الذاتي للإنسان من ذاته، إما كنطقة نهائية أو مقام، يبدو أن التطور التاريخي الإنساني يسير نحوه[8]. فإذا كان العقل الإنساني مثلاً، كما يوحي بذلك كانط، لا يستطيع أن يتطور كلياً إلّا كنتيجة لعملية اجتماعية طويلة وتراكمية، فهو لهذا لا يشكل جانباً أقل «طبيعية» للإنسان[9].

وفي نهاية الأمر قد يبدو من المستحيل الكلام عن «**التاريخ**» لا بل عن «التاريخ الشامل»،

دون الاستناد إلى معيار متجاوز للتاريخ ودائم، أي دون الارتجاع إلى الطبيعة. فالتاريخ ليس معطى معيّناً ولا مجرّد فهرس لكل ما حدث في الماضي، إنّما هو مجهود تجريدي مقصود نفصل بواسطته ما هو مهمّ عمّا هو غير مهمّ. والمعايير التي يرتكز عليها هذا التجريد هي معايير متغيّرة. بالنسبة للأجيال الأخيرة مثلاً شهدنا تطور [كتابة] التاريخ العسكري والدبلوماسي نحو التاريخ الاجتماعي، تاريخ النساء والجماعات الأقلية، أو تاريخ «الحياة اليومية». وكون موضوعات الانتباه التاريخي قد نزلت درجات السلّم الاجتماعي التقليدي لا يعني أبداً التخلي عن معايير الانتقاء التاريخي، بل يعني مجرد تغيير هذه المعايير من أجل التكيف مع وعي جديد أكثر تطلعاً للمساواة. إلاّ أنه، لا مؤرخ الدبلوماسية ولا مؤرخ المجتمع يستطيع أن يتهرب من الخيار بين الأساسي والثانوي، أي من الارتجاع إلى معايير موجودة في مكان ما «خارج التاريخ» - وبالتالي خارج مجال اختصاص المؤرخين المحترفين باعتبارهم مؤرخين. هذا صحيح فيما يتعلق بكلّية التاريخ الشامل الذي يرفع مستوى التجريد إلى درجة هي أيضاً أعلى. إن مؤرخ هذا النوع من التاريخ يجب أن يكون مستعداً لاستبعاد أمم بكاملها وحقبات بطولها باعتبارها أساسياً غير تاريخية أو سابقة للتاريخ، لأنها لا تمس النقاط المركزية «لتاريخه».

يبدو إذاً أنه لا مفر من الانتقال من تفحص التاريخ إلى تفحص الطبيعة، إذا أردنا أن نعالج بعمق مسألة نهاية التاريخ. فنحن لن نستطيع أن نعالج منظورات الديمقراطية الليبرالية على أمد طويل - كإغرائها للشعوب التي لا تعرفها وسيطرتها المستديمة بالنسبة للآخرين الذين يعيشون من زمن بعيد في ظل قواعدها - إذا ما اكتفينا بالشهادات «التجريبية» التي يقدّمها لنا العالم المعاصر. بل علينا على العكس أن نعالج مباشرة وبشكل بارز طبيعة المعايير المتجاوزة للتاريخ التي تسمح على العكس أن نعالج مباشرة وبشكل بارز طبيعة المعايير المتجاوزة للتاريخ التي تسمح بتقويم الطابع الصالح أو السيىء لأي نظام سياسي أو نظام اجتماعي. يدعي كوجيف أننا بلغنا نهاية التاريخ لأن الحياة في الدولة الشاملة والمنسجمة هي مرضية كلياً لمواطني هذه الدولة. وبعبارات أخرى، فإن العالم الديمقراطي الليبرالي متحرّر من التناقضات. إننا بمعالجتنا لهذا التأكيد لم نُرِدْ أن نكون عرضة لاعتراضات قد تكون تجهل موضوع حديث كوجيف، بالقول مثلاً إن هذه الجماعة أو تلك تبدو غير راضية لأنها تُمنع من الحصول على بعض خيرات التاريخ، بسبب الفقر أو العنصرية... إلخ. فالمشكلة الأساسية هي مشكلة المبادىء الأولى - أي معرفة ما إذا كانت «الأشياء الجيدة» في مجتمعنا هي حقاً جيدة ومرضية بالنسبة «للإنسان كإنسان»، أو إذا كان هناك من حيث المبدأ شكلٌ من الرضى أعلى مما تستطيع توفيره أنواع أخرى من الأنظمة أو التنظيمات الاجتماعية. للإجابة على هذا السؤال، ولفهم ما إذا كان عصرنا هو فعلاً «العصر القديم للإنسانية»، علينا أن نعود إلى الوراء إلى الإنسان الطبيعي كما وجد قبل بداية العملية التاريخية؛ وبعبارة أخرى علينا أن نأخذ بالاعتبار «الإنسان الأول».

القسم الثالث

الصراع من أجل الاعتراف

- 13 -

في البدء، كان صراع حتى الموت من أجل التمييز وحده

وهكذا، فإنه بتعريض الحياة للمخاطر فقط تُمْتَحَنُ الحرية وتَتَحَقَّق، ويتأكّد أن الجوهر، بالنسبة لوعي الذات، ليس هو الكينونة وليس الشكل المباشر الذي يدخل عبرَه هذا الجوهر إلى الحلبة[...]. فالفرد الذي لم يعرِّض حياته يمكن الاعتراف به بالطبع كشخص، ولكنه لم يتوصل إلى حقيقة هذا الاعتراف، باعتبار أنها حقيقة وعي ذاتي مستقل.

[هيغل - «ظواهرية الروح»[1]].

وبعبارة أخرى، كل رغبة إنسانية، أناسية مُوَلِّدَة للوعي الذاتي وللحقيقة الإنسانية هي في نهاية المطاف متعلِّقة برغبة «الاعتراف». والمخاطرة بالحياة التي تتأكد بها الحقيقة الإنسانية هي مخاطرة مرتبطة بمثل هذه الرغبة. فالكلام عن «أصل» الوعي الذاتي يعني الكلام بالضرورة عن الصراع حتى الموت من أجل «الاعتراف».

[ألكسندر كوجيف - Introduction à la lecture de Hegel[1]]

من كتاب: مدخل إلى قراءة هيغل

ما هو رهان شعوب الأرض، بدءاً من اسبانيا والأرجنتين وصولاً إلى هنغاريا وبولونيا عندما تُسْقِطُ الدكتاتورية وتُقيم الديمقراطية الليبرالية؟ إن الجواب هو إلى حدٍ ما سلبي محض ويرتكز على أخطاء النظام السابق ومظالمه. فالناس يريدون التخلص من الكولونيلات المكروهين أو من قادة الأحزاب الذين يقمعونهم، أو أن يعيشوا متحررين من خوف الاعتقال الكيفي. فالذين يعيشون في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي يعتقدون ويأملون أنهم في ذلك سيحصلون على الازدهار الرأسمالي، لأن الرأسمالية والديمقراطية ترتبطان بشكل وثيق في أذهان الكثيرين. غير أنه، كما رأينا، من الممكن تماماً الحصول على الازدهار بلا حرية، كما حصل في اسبانيا وكوريا الجنوبية وتايوان في ظل الأنظمة التسلّطيّة. إلّا أن هذا الازدهار لم يكن كافياً. فكل محاولة لتحديد الاندفاع الإنساني الذي أدى إلى الثورات الليبرالية في نهاية القرن العشرين وحتّى إلى كل ثورة من هذا النوع منذ ثورتي أميركا وفرنسا في القرن الثامن عشر، على أنه اندفاع اقتصادي محض هو تحديد ناقص ومشوّه. فالأوالية التي خلقتها الفيزياء الحديثة تبقى تفسيراً جزئياً وبالتالي غير مُرْضٍ للتطور التاريخي. فكل حكم حر يمارس جاذبية إيجابية من ذاته: عندما يفتخر رئيس

الولايات المتحدة أو فرنسا بفضائل الحرية والديمقراطية، فإن الإشادة بهذه الفضائل تتمّ لذاتها، وتبدو هذه الإشادة أنها تلاقي صدىً شاملاً عند شعوب العالم أجمع.

لفهم هذا الصدى علينا العودة إلى هيغل الذي كان أول فيلسوف استجاب إلى دعوة كانط بكتابة التاريخ الشامل الأكثر جدية والذي يبقى كذلك على أكثر من صعيد. فبحسب تفسير الكسندر كوجيف يعطينا هيغل «أوالية» بديلة تمكننا من فهم التطور التاريخي، وهي أوالية ترتكز على «الصراع من أجل الاعتراف». فدون حاجة إلى التخلي عن تفسيرنا الاقتصادي للتاريخ، تمكننا نظرية «الاعتراف» من إنقاذ الديالكتيك غير المادي الذي يبدو أغنى بكثير في فهمه للدوافع الإنسانية من النظرة الماركسية أو من الطريقة السوسيولوجية التي انبثقت عن ماركس.

هناك بالطبع سؤال مشروع يطرح مسبقاً: هل أن تفسير كوجيف لهيغل كما نعرضه هنا هو حقاً الرأي العميق لهيغل، أم أنه يحوي خليطاً من أفكار كوجيف الخاصة؟ في الواقع يأخذ كوجيف بعض العناصر من دروس هيغل، مثل الصراع من أجل الاعتراف ونهاية التاريخ، ويجعل منها مركز هذه التعاليم بالذات، وهو ما قد لا يفعله هيغل نفسه. وبالرغم من كون اكتشاف هيغل الفريد هو هدف مهم، إلّا أن ما يهمنا الآن ليس هيغل بذاته، وإنما «هيغل كما يفسره كوجيف» أي فيلسوف مركّبٌ جديدٌ يدعى «هيغل ـ كوجيف». مراجعنا إلى هيغل في ما يلي ستكون إذاً مراجع إلى «هيغل ـ كوجيف»، وسوف نهتمّ بالأفكار أكثر من اهتمامنا بالفيلسوفين اللذين صاغاها حقاً في الأصل[3].

ربّما اعتقدنا أنه، لكي نجد الدلالة الحقيقية لليبرالية، قد يكون من الضروري العودة في الزمن إلى فكر أولئك الفلاسفة الذين هم المصدر الأصلي لليبرالية، أعني هوبس ولوك: فالمجتمعات الليبرالية الأكثر تقدماً والأكثر ديمومة ـ أي المجتمعات ذات التقليد الأنكلو ساكسوني مثل انكلترا والولايات المتحدة وكندا ـ قد اعتبرت دائماً نفسها سالكة خطّ لوك المنظوري. إننا سنعود إلى هوبس ولوك، ولكن لهيغل بالنسبة لنا، أهمية خاصة وذلك لسببين: أولاً، إنّه يعطينا مفهوماً لليبرالية هو أكثر نبلاً من مفهومي هوبس ولوك. فصياغة مبادىء الليبرالية عند لوك شهدت في الوقت نفسه تقريباً بروز استياء ملحاح تجاه المجتمع الذي تولّده هذه المبادىء وتجاه النتاج النموذجي لهذا المجتمع، البرجوازي. هذا الاستياء مردّه في نهاية التحليل واقع أخلاقي فريد: إنّه لبرجوازي ينشغل أولاً برفاهيته المادية الذاتية؛ فهو لا يتحلّى بفضيلة الاهتمام بالصالح العام، ولا يُعنى مطلقاً بالمجموعة الإنسانية التي تحيط به. وبالاختصار فهو أناني، وهذه الأنانية الفردية كانت تشكّل لبّ انتقادات المجتمع الليبرالي، أكان من جانب اليسار الماركسي أم من اليمين الأرستوقراطي أو الجمهوري. أمّا هيغل، فإنه يعطينا، على عكس هوبس ولوك، مفهوماً للمجتمع الليبرالي يرتكز على الجزء اللاأناني من الشخصية الإنسانية، ويحاول المحافظة على هذا الجزء كنواة للمشروع السياسي الحديث. هل ينجح في نهاية المطاف؟ هذه مسألة أخرى، ولكنها ستشكل موضوع الجزء الأخير من هذا المؤلّف.

والسبب الثاني للعودة إلى هيغل هو التالي: إن فهم التاريخ وكأنه «صراع للاعتراف» يعطي فعلاً نظرة مضيئة ومفيدة عن العالم المعاصر. فنحن، سكان البلدان الليبرالية الديمقراطية،

معتـادون حاليـاً على تفسـير الأحداث اليـومية بـأسباب محض اقتصـادية، ومقـاربتنا لـلأمور هي «برجوازية» في العمق، بحيث أننا غالباً ما نكتشف بدهشة إلى أي حد يبدو الجانب الأساسي من الحياة السياسية غير اقتصـادي أبداً. حتى أننـا لا نملك مصطلحـات متعارف عليهـا للإشـارة إلى الجانب المتكبر والتسلّطي من الطبيعة الإنسانية التي هي مسؤولـة عن معظم الحـروب والنزاعـات السيـاسية. إنّ «الصراع من أجـل الاعتراف» هـو مفهوم قـديم قدم الفلسفـة السياسيـة ومرتبط بظاهرةٍ تتحد مع ظاهرة الحياة السياسيـة ذاتها. إذا كـان ذلك يبـدو لنا اليـوم تعبيراً غـريباً وغـير مألوف، فيعود سببه إلى نجاح «هيمنة الاقتصاد» على فكرنا، وهو ما جرى منذ أربعة قرون. مـع أن «الصراع من أجـل الاعتراف» هـو بديهي في كـل مكان من حـولنا وهـو يحيط بكل الحـرمات المعاصرة من أجل الحقوق الليبرالية، أكان ذلك في الاتحاد السـوفياتي، أم في أوروبـا الشرقية، في أفريقيا الجنوبية، أم في آسيا أو أميركا اللاتينية.

لكي نعرف ما يعنيه «الصراع من أجل الاعتراف»، علينا أن ندرك المفهوم الهيغلي للإنسان أو للطبيعـةِ الإنسانيـة[4]. بالنسبـة للمنظرين القـدامى للحداثـة الذين سبقـوا هيغل، فكـل عرض للطبيعة الإنسانية كان يُقَدَّم وكأنه رسم «للإنســان الأول» أي للإنســان في «حالتـه الطبيعيـة». لم يدّعِ هوبس ولوك وروسو أبداً أن «حالة الطبيعة» هذه يجب أن تفهم كتفسـير تجريبي أو تـاريخي للإنسان البدائي، وإنما بالأحرى كنوع من التجربة المفهوميـة لتخليص الكائن الإنسـاني من هذه الجوانب التي كانت مجرد نتاج للتعاقد والتوافق ـ كمثل أن يكون شخص ما إيطاليّاً، أرستوقراطياً أو بوذياً ـ ومن أجل اكتشاف الطبائع المشتركة بين جميع الناس، **باعتبارهم بشراً**.

كان هيغل يرفض أن يبني نظرية حول حالة الـطبيعة، وهـو من شأنـه أن يرفض فعـلاً مفهوم الطبيعة الإنسانية الدائمة والثابتة. فالإنسان بالنسبة لـه كان حـراً وغير محـدد، فهو إذاً قـادر على خلق طبيعته الخاصة خلال العصور التاريخيّة. ومع ذلك، فعملية الخلق الـذاتي التاريخي كـان لها نقطة انطلاق تملك كل مظاهر «حالة الطبيعة»[5]. لقد وصـف هيغل في **ظواهرية الـروح** الإنسان الأول، البدائي الذي كان يعيش في بداية التاريخ، والذي تغطي وظيفته الفلسفية علمياً وظيفـة «الإنسان في حالـة الطبيعـة» بحسب هوبس ولـوك وروسو. يعني أن هـذا «الإنسان الأول» كـان نموذجاً للكـائن الإنساني يملك الصفـات الأساسيـة للإنسـانية السـابقة عـلى خلق المجتمع المدني وتطوّر التاريخ.

«فالإنسان الأول» عند هيغل يتقاسم مع الحيوانات بعض الحاجات الطبيعية الأسـاسية، مثـل حاجات الغذاء والنوم والمأوى، وأكثر من ذلك كله، غريزة المحافظة على وجوده الذاتي. فهو من هذه الزاوية يشكل جزءاً من العالم الطبيعي أو المادي. ولكن «الإنسان الأول» عند هيغل يختلف جـذرياً عن الحيـوانات من حيث أنـه يرغب ليس فقط أشيـاء حقيقية ملمـوسة (كقـطعـة اللحم للغذاء، أو ثوب من الفرو لاتقاء البرد أو مأوى يعيش فيه)، بل أيضاً يرغب أشياء هي غير مادية كلياً. وفوق كل ذلك، فهو يرغب رغبة الناس الآخرين، أي يرغب أن يعترف هؤلاء الناس به، فبحسب هيغـل لا يمكن للفرد أن يعي نفسـه، أي أن يعي هويتـه الإنسـانيـة المتميـزة، دون أن تعـترف به الكـائنات الإنسـانية الأخـرى. وبعبارات أخـرى، كان الإنسـان منذ البـدايـة كـائنـاً

اجتماعياً: فالمعنى الخاص الذي يعطيه لهويته وقيمته يرتبط بشكل دقيق بـالقيمة التي تمنحـه إياهـا الكـائنات الإنسـانية الأخـرى، فهو حسب تعبـير دافيـد ريشـمان (Riesman)، «يتجـه ـ نحـو ـ الآخر»[6] بشكل أساسي. عندما تُظهر الحيوانات سلوكاً «اجتماعياً» يكـون هذا السلوك من النـوع الغريزي وهو مرتكزٌ على الإشباع المتبادل للحاجات الطبيعية: فالدلفين أو القرد يرغب سمكة أو موزة، وليس رغبة دلفين آخر أو قرد آخر. فكما يفسر كوجيف ذلك، الإنسان وحده يستطيـع أن يرغب «شيئاً» لا نفع له أبداً من الناحية البيولوجية (مثل الميدالية، أو عَلَم العدوّ)»؛ فهـو يرغب مثل هذه الأشياء ليس لذاتها، وإنما لأن غيره من الكائنات الإنسانية يشتهيها.

ولكن «الإنسـان الأول» عند هيغـل يختلف أيضاً عن الحيـوانات، من زاويـة أخرى هي أكـثر أساسية. هذا الإنسان في الواقع يرغب ليس فقط أن يعترف به الناس الآخرون، وإنما أن يُعْتَرف به **باعتباره إنساناً**. فالذي يشكل هوية الإنسان كإنسان ـ أي طابعه الإنساني أسـاساً الـذي يميزه عن غيره من الكائنـات ـ هي قدرتـه على المخـاطرة بحيـاته عن وعي. وهكـذا فالتقـاء «الإنسان الأول» مع غيره من الناس الآخرين يؤدّي بشكل طبيعي إلى صراع عنيف يسعى فيه كـل مقاتـل إلى أن «يعترف» به الآخرون على أنه يخاطـر بحياتـه. فالإنسـان هو في الأسـاس إنسان اجتـماعي «يتجه نحو الآخر»؛ إلّا أن اجتماعيته تقوده ليس نحو مجتمع مدني مسالم، وإنمـا نحو صراع مميت من أجل الهيبة والاعتبار وحسب. قد تكون لهذه «المعركة الدامية» ثـلاث نتائـج ممكنة. فهي قـد تؤدي إلى مقتل المقاتِلَيْن معاً، حيث تنتهي الحياة ذاتها، الإنسانية والطبيعية. وقد تؤدي إلى موت أحد المتنافِسَيْن، وهي الحالـة التي يبقى فيها الحي غـير راضٍ، لأنه لا وجـودَ لوعي إنسـاني آخر «يعترف به». وأخيراً قد تنتهي المعـركة بـإحلال عـلاقة السيـد والعبد حيث يقـرِّر أحد المقـاتلين الخضوع لحياة الاستعبـاد بدلاً من مـواجهة خـطر الموت العنيف. فـالسيد هنـا ينال الـرضى لأنه خاطر بحيـاته وحصـل على اعـتراف كائن إنسـاني آخر لكـونه تصرّف عـلى هذا النحـو. وهكذا فالالتقاء الأول بين «الناس الأوائل» في الحالة الطبيعية، هو التقاء عنيف عند هيغل كما في الحـالة الطبيعية عند هوبس، أو في حالة الحرب عند لوك، ولكنه لا ينتهي بعقد اجتماعي أو بشكل آخر من المجتمـع المدني المسـالم: إنه ينتهي إلى عـلاقـة مـا بـين السيـد والعبـد، وهي عـلاقـة عـدم المساواة[7].

إن المجتمع البدائي، بالنسبة لماركس كما بالنسبة لهيغـل، ينقسم إلى طبقات اجتـماعية. ولكن هيغل، بخلاف ماركس، يعتقد أن الفوارق الطبقية الأكثر أهمية لا ترتكـز على وظيفـة اقتصاديـة معينة مثل وظيفة السيد الاقطاعي أو وظيفة الفلاح، وإنما ترتكز على موقف كل واحد تجاه الموت العنيف. فـالمجتمع كـان منقسماً فقط بـين «الأسياد» الـذين يقبلون المخاطـرة بحياتهم و«العبيـد» الذين لا يقبلون بذلـك. قد يكـون مفهوم هيغـل للتراتب الاجتماعي البـدائي أصح تـاريخياً من مفهوم ماركس. فالعديد من المجتمعات الأرستوقراطية التقليدية ولدت في الأصل من «الأخلاقية الحربية» للقبائل الـرحّل التي غـزت الشعوب المستقـرة بفعل وحشيتهـا التي لا ترحم وشجـاعتها العسكرية. بعد الغزو الأوّلي وخـلال الأجيال التـالية، أقـام «الأسياد» عـلى الأراضي واضطلعـوا بوظيفة اقتصادية بصفتهم مـلاّكين، وقـاموا بفـرض الرسـوم والضرائب والأتاوات عـلى الجمهور

الواسع من الفلاحين «العبيد» الذين كانوا يسيطرون عليهم. فالأخلاقية الحربية ـ معنى التفوق الفطري المرتكز على المخاطرة إرادياً بالحياة ـ بقيت مركز ثقافة المجتمعات الأرستوقراطية في العالم أجمع لسنوات طويلة إلى أن تراجع هؤلاء الأرستقراطيون بعد سنوات السلام والبطالة ليغدوا مجرّد ممالقين مخنثين.

يبدو فحوى هذا التفسير الهيغلي للإنسان البدائي غريباً على مسمع آذان الحديثين، خاصة هذا التماهي مع خطر الموت الإرادي الذي يتعرض له لمجرد الهيبة فحسب واعتبار هذا التماهي إحدى الخصائص الإنسانية الأساسية. أليست إرادة المخاطرة بالحياة هي فقط إحدى العادات الاجتماعية البدائية التي لم تعد ومنذ زمن طويل عادةً جارية معروفةً، بما في ذلك المبارزة والأخذ بالثأر وغيرهما من جرائم الشرف[8]؟ وفي عالمنا اليوم يوجد دائماً أناس يخاطرون بحياتهم في معارك دامية من أجل اسم أو عَلَم أو قطعة قماش؛ ولكنهم يتقلصون إلى عصابات من المجرمين كالـ Bloods وCrips، فيكسبون معيشتهم ببيع المخدرات أو يذهبون للعيش في أفغانستان. هل بإمكاننا أن نطلق صفة «الإنسانية» على شخص يسعى إرادياً لأن يُقْتَل أو يَقْتُلَ من أجل شيء ذي قيمة رمزية فحسب (الاعتبار أو الاعتراف)، بالكيفية نفسها التي نطلقها على مَن يرفض التحدي بذكاء ويحيل مطالبه على التحكيم السلمي أو على المحاكم؟

إن أهمية إرادة المخاطرة بالحياة في معركة من أجل الاعتبار فقط لا يمكن أن تفهم إلاّ إذا عالجنا بدقة المفهوم الهيغلي لمعنى الحرية الإنسانية. فالحرية في التقليد الأنكلوساكسوني تفهم على العموم بأنها غياب الإكراه وحسب. وهكذا بالنسبة لتوماس هوبس «تعني الحرية غياب المعارضة ـ وأعني بالمعارضة العوائق الخارجية أمام العمل ـ ويمكنهاأن تطبق على المخلوقات اللاعقلانية وغير الحية مثلما تُطبّق على المخلوقات العقلانية»[9]. فبحسب هذا التعريف تعتبر الصخرة المتدحرجة على منحدر ويُعتبر الدب الجائع الذي يجوب الغابات بدون أي عائق «حُرَّيْن». مع أننا نعلم أن تدحرج الصخرة يتحدّد بقانون الجاذبية وبانحدار التلة، كذلك سلوك الدب يحدثه تشابك معقد من مجموعة رغبات وغرائز وحاجات طبيعية. والدب الجائع الذي يبحث عن طعامه في الغابة هو «حر» بمعنى شكلي فقط: فهو ليس له أي خيار غير الاستجابة لجوعه ولغرائزه. فالدببة لا تُضْرِبُ عن الطعام من أجل قضايا عليا. وبالاختصار فإن سلوك الصخرة وسلوك الدب يتحدّدان بطبيعتهما المادية وبمحيطهما الطبيعي. وهما بهذا المعنى يشبهان الآلات المبرمجة التي تعمل وفق قواعد معينة أهمها القوانين الأساسية للفيزياء.

فبحسب تعريف هوبس كل كائن إنساني لا يعترضه عائق مادي ليعمل شيئاً ما يمكن اعتباره وكأنه «حر». ولكن بقدر ما يملك الكائن الإنساني طبيعة مادية أو حيوانية، فبالإمكان اعتباره أيضاً كمجموعة محددة من الحاجات والغرائز والرغبات والأهواء التي تتفاعل فيما بينها بشكل معقد وبشكل ميكانيكي في النهاية، وبهذا تحدد سلوك هذا الكائن. وهكذا فالإنسان الذي يرتجف من البرد والجوع ويحاول إشباع حاجاته الطبيعية في الغذاء والحماية ليس أكثر «حرية» من الدب أو حتى من الصخرة: فهو يمثل فقط آلة أكثر تعقيداً تعمل وفق مجموعة من قواعد أكثر تعقيداً. فعدم وجود حواجز مادية أمام بحثه عن الغذاء والمأوى لا يخلق سوى مظهر الحرية، وليس حقيقتها.

إن الكتاب السياسي الكبير لهوبس: Le Leviathan، يبدأ بعرض الإنسان وكأنه آلة بالغة التعقيد. فهو يقسم الطبيعة الإنسانية إلى سلسلة من الأهواء الرئيسية: الفرح، الألم، الخوف، الأمل، الاحتقار والطموح، التي تكفي تشابكاتها المختلفة بالنسبة له لتحديد وتفسير مجمل السلوك الإنساني. وفي نهاية المطاف لا يعتقد هوبس إذاً أن الإنسانَ حرٌّ بمعنى أن له إمكانية الخيار الأخلاقي الحقيقي. فهو قد يكون عقلانياً إلى حد ما في تصرفه، ولكن هذه العقلانية تخدم فقط أهدافاً مفروضة من جانب الطبيعة، مثل غريزة البقاء. والطبيعة بدورها يمكن أن تُفسَّر كلياً بواسطة قوانين المادة المتحركة التي كان العالِم الكبير نيوتن قد قام بتفسيرها في الفترة نفسها.

أما هيغل فهو يبدأ على العكس من ذلك، بمفهوم عن الإنسان مختلف تماماً. فالإنسان ليس فقط غير محدّد بطبيعته المادية أو الحيوانية، بل إن «إنسانيته» تكمن بالضبط في قدرته على تخطي أو رفض هذه الطبيعة الحيوانية. فهو حر ليس بالمعنى الشكلي كما عند هوبس (غياب العوائق المادية)، بل هو حر بالمعنى الميتافيزيقي، أي بكونه غير محدّد من قبل الطبيعة بشكل جذري. والطبيعة هنا تعني طبيعته الخاصة ومحيطه الطبيعي وقوانين الطبيعة. فهو بالاختصار قادر على الخيار **الأخلاقي**، أي الاختيار بين إمكانيتين للعمل: فهذا الاختيار لا يجري فقط وفق المنفعة الأكبر لإحداهما دون الأخرى، ولا وفق انتصار مجموعة من الأهواء والغرائز على مجموعة أخرى، وإنما بالضبط بسبب حرية الإنسان الملازمة له التي تدفعه إلى خلق قواعده الخاصة واحترامها. **فالكرامة** التي يختص بها الإنسان لا تكمن إذاً في القدرة العليا التي تضم قدرات أخرى والتي تجعل منه آلة أكثر ذكاءً من الحيوانات الدنيا، بل تكمن بالضبط في قدرته على الخيار الأخلاقي الحر.

ولكن كيف نعرف إذا كان الإنسان حراً بهذا المعنى العميق؟ من المؤكد أن العديد من الخيارات هي بالنسبة للإنسان مجرّد حسابات مصلحية أنانية لا تخضع إلّا لإشباع الرغبات أو الأهواء الحيوانية. عندما يمتنع شخص معين مثلاً عن سرقة تفاحة من بستان جاره فإنه لا يرتدع بسبب حس أخلاقي معين، وإنما لأنه يخاف العقاب الذي قد يكون تحمُّلهُ أقسى من الجوع الذي يعاني منه، أو لكونه يعلم أن جاره سيذهب قريباً في رحلة فيتسنّى له وقتئذٍ قطف التفاحات بسهولة. كونه يستطيع أن يحسب على هذا النحو لا يجعله أقل تحديداً بفعل غرائزه الطبيعية ـ هنا غريزة الجوع ـ من الحيوان الذي يكتفي بالتقاط التفاحة.

قد لا يرفض هيغل بالتأكيد أن يكون للإنسان وجهٌ حيواني أو طبيعة منتهية ومحدّدة: إذ ينبغي عليه أن يأكل وينام. ولكن بإمكاننا أن نبيِّن أيضاً أنه قادر على العمل بطرق تخالف كلياً غرائزه الطبيعية وتعارضها ليس بهدف إرضاء غريزة أعلى أو أقوى، بل إلى حدٍ ما من أجل حبّ المعارضة. هذا هو السبب الذي يجعل خطر الموت الذي يتعرض له الإنسان إرادياً في معركة من أجل الاعتبار وحسب، يلعب مثل هذا الدور في التفسير الهيغلي للتاريخ: فالإنسان عندما يخاطر بحياته يبرهن على أنه يستطيع أن يعمل عكس أقوى غرائزه الأساسية وهي غريزة البقاء. وهكذا، كما يشير كوجيف، أن رغبة الإنسان **الإنسانية** يجب أن تتفوّق على الرغبة **الحيوانية** التي

تمليها غريزة البقاء. ولهذا السبب، من الأهميّة بمكان أن تكون المعركة الأولية في بداية التاريخ، معركةً للاعتبار المحض، أو من أجل شيء لا نفع له ظاهرياً ـ ميدالية أو عَلَم ـ له معنى الاعتراف. إن السبب الذي من أجله أقاتل هو الحصول من كائن إنساني آخر على اعترافه بكوني أخاطر إرادياً بحياتي وبأنني بالتالي حر وإنساني حقاً. فلو قامت المعركة الدامية من أجل هدف عملي معين (أو «عقلاني»، كما نقول نحن البرجوازيين الحديثين المعدين في مدرسة لوك وهوبس) مثل حماية العائلة أو الحصول على الأرض أو النساء أو الممتلكات الأخرى من خصمنا، عندها تكون المعركة تجري فقط من أجل إشباع حاجة حيوانية معينة. في الواقع، كثيرة هي الحيوانات الوضيعة القادرة على المخاطرة بحياتها في معارك تهدف لحماية صغارها أو لتحديد منطقة صيدها. فالسلوك في هاتين الحالتين كلتيهما يتحدَّد بالغريزة وهو لا يوجد إلاّ لهدف تطوري من أجل تأمين استمرار النوع. إن الإنسان هو وحده القادر على خوض معركة من المحتمل أن تكون مميتة، وذلك من أجل هدف واحد فقط هو التأكيد على كونه يحتقر حياته الخاصة وأنه أكثر من مجرد آلة معقدة بعض الشيء أو «عبد لأهوائه»[10]، وأن له بالاختصار كرامة إنسانية خاصة به لأنه حر.

قد يمكن الاعتراض أن السلوك «اللاغريزي» كالمعركة الإرادية من أجل الاعتبار وحسب، يتحدّد ببساطة من خلال غريزة أكثر عمقاً وأكثر تعلقاً بالوراثة، لم يعها هيغل. في الواقع، لقد كشفت البيولوجيا الحديثة أن الحيوانات أيضاً تنخرط في معارك من أجل الاعتبار المحض. إذا أخذنا جدياً بالاعتبار تعاليم العلوم الحديثة للطبيعة، فإن مجال الإنسان يبدو تابعاً كلياً لمجال الطبيعة، وهو يتحدد أيضاً بقوانين هذه الطبيعة. وفي نهاية التحليل كل سلوك إنساني يمكن تفسيره بما دون الإنساني، بواسطة علم النفس والأنتروبولوجيا اللذين يرتكزان بدورهما على البيولوجيات والكيمياء الجُزَيْئية وعلى عمل القوى الأساسية في الطبيعة. كان هيغل وسلفه كانط واعيين للتهديد الذي تمارسه الركائز المادية للعلوم الحديثة الطبيعية على إمكانية الخيار الحر الإنساني. فالهدف الأساسي لكتاب **نقد العقل المحض** لكانط كان تحصين «جزيرة» وسط بحر الأسباب الآلية الطبيعية، «جزيرة» تسمح للخيار الحر الأخلاقي الإنساني أن يتعايش بشكل دقيق فلسفياً مع الفيزياء الحديثة. وهيغل استعاد فكرة وجود هذه «الجزيرة»، ولكنه تصورها أوسع وأرحب بكثير مما رآها كانط. لقد كان الفيلسوفان يعتقدان أن الكائنات الإنسانية كانت من زوايا معينة مستقلة تماماً عن قوانين الفيزياء. فهذا لا يعني أن بإمكان الكائنات الإنسانية أن تتنقل بسرعة تفوق سرعة الضوء أو تنفلت من تأثير الجاذبية، وإنما يعني بالأحرى أن الظواهر الأخلاقية يمكن ألاّ تتحوّل إلى آواليات مادية متحركة.

لا مجال هنا وليس بإمكاننا تحليل مفهوم «الجزيرة» الذي خلقته المثالية الألمانية؛ فالمشكلة الميتافيزيقية لإمكانية الخيار الحر بالنسبة للإنسان هي، كما كان يقول روسو، «هوّة الفلسفة»[11]. ولكن إذا تركنا جانباً الآن هذه المسألة المتنازع فيها، فإنه يمكننا دائماً أن نكشف عن إلحاح هيغل ـ باعتباره ظاهرة نفسانية ـ على أهمية خطر الموت الإرادي، الذي يدل على عنصر حقيقي وأساسي. سواء وجدت الإرادة الحرة أم لم توجد، فإن جميع الناس تقريباً يعملون في الواقع وكأنها موجودة وهم يُقيّمون بعضهم بعضاً من خلال قدرتهم على فعل ما يعتقدون أنها خيارات

أخلاقية حقيقية. في حين يتّجه قسم مهمّ من النشاط الإنساني نحو إشباع الشهوات الطبيعية، فإن جزءاً لا بأس به من الوقت يُصرف على تحقيق أهداف عابرة. إذ لا يبحث الإنسان فقط عن الرفاهية المادية، بل عن الاحترام والاعتراف أيضاً، وهم يعتقدون أنهم يستحقون هذا الاحترام لأنهم يملكون قيمة معينة أو كرامة معينة. إن علم النفس أو العلم السياسي الذي لا يأخذ بالاعتبار رغبة الاعتراف عند الإنسان وإرادته المُتَقلِّبَة ـ ولكن البارزة جداً ـ للعمل أحياناً ضدّ غرائزه الطبيعية الأكثر قوة، يفوته شيء مهم جداً حول السلوك الإنساني.

بالنسبة لهيغل ليست الحرية مجرد ظاهرة نفسانية، بل هي جوهر ما هو إنساني بالتحديد. بهذا المعنى، تصبح الحرية والطبيعة متعارضتين تماماً. «فالحرية» لا تعني حرية العيش في الطبيعة أو بالتوافق مع الطبيعة، بل على العكس، لا تبدأ الحرية إلّا حيث تتوقّف الطبيعة. فالحرية الإنسانية لا تظهر إلّا عندما يصبح الإنسان قادراً على التعالي على وجوده الطبيعي والحيواني، وعلى خلق «أنا» جديدة لنفسه. فنقطة الانطلاق الرمزية لعملية الخلق الذاتي هذه هي الصراع المميت من أجل الاعتبار وحسب.

ولكن إذا كان هذا الصراع من أجل الاعتراف هو الفعل الأول الإنساني حقاً، فإنه لن يكون الفعل الأخير. فالصراع سينتهي بعلاقة السيد والعبد، التي لن تكون مرضية، على أكثر من صعيد، لا بالنسبة للسيد ولا بالنسبة للعبد. إن المعركة الدامية بين «الناس الأوائل» عند هيغل ليست إلّا نقطة انطلاق للديالكتيك الهيغلي، ويبقى علينا طريق طويل يجب أن نجتازه قبل أن نصل إلى الديمقراطية الليبرالية الحديثة. إن مشكلة التاريخ الإنساني يمكن رؤيتها بمعنى معين وكأنها البحث عن وسيلة لإرضاء الأسياد والعبيد معاً في رغبتهم بالاعتراف، على قاعدة التبادل والمساواة؛ فالتاريخ عندئذٍ ينتهي بانتصار نظام اجتماعي معين يحقق هذا الهدف.

غير أنه، قبل الانتقال إلى المراحل اللاحقة في تطور الديالكتيك، قد يكون من المفيد مقابلة المفهوم الهيغلي عن «الإنسان الأول» في حالته الطبيعية مع نظرات مؤسسيْ الليبرالية الحديثة، هوبس ولوك. فإذا كانت نقاط البداية والنهاية عند هيغل مشابهة تقريباً لنقاط البداية والنهاية عند المفكريْن البريطانيَيْن إلّا أن المفاهيم حول الإنسان مختلفة جذرياً وهي تعطينا وجهات نظر متعارضة حول الديمقراطية الليبرالية المعاصرة.

- 14 -

الانسان الاول

«ذلك أن كل إنسان يحرص على أن يقيّمه صاحبه على النحو الذي يقدر فيه نفسه. وقد يسعى في مواجهة علائم الاحتقار والازدراء [لدى الآخر]، وإذا ما أسعفته الجرأة، إلى انتزاع احترام أكبر من محتقريه بواسطة القتال، ومن الآخرين بتحويل نفسه إلى نموذج للاحتذاء».
[توماس هوبس - Leviathan[1]]

إن الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة لم تولد من الضباب الغامض المثقل بظلال التقليد. فهي على غرار المجتمعات الشيوعية، أنشأتها الإنسان في فترة محددة من التاريخ، على قاعدة مفهوم نظري معينٍ للإنسان وللمؤسسات السياسية المناسبة التي يجب أن تحكمه. حتى وإن لم تستطع الديمقراطية الليبرالية أن تعود بأصولها النظرية إلى كاتب واحد مثل كارل ماركس، فإنها تعتبر أن ركائزها هي المبادىء العلمية العقلانية التي سرعان ما نتعرف إلى تسلسلها الفكري. فالمبادىء التي تحيط بالديمقراطية الأميركية، والتي يُرمز إليها في إعلان الاستقلال وفي الدستور، كانت ترتكز إلى كتابات جيفرسون وماديسون وهاملتون وغيرهم من «الآباء المؤسسين» الذين استقوا الكثير من أفكارهم من التقليد الليبرالي الانكليزي لدى توماس هوبس وجون لوك. إذا أردنا أن نكتشف المفهوم الذي تملكه عن نفسها أعرق ديمقراطية في العالم (وهو مفهوم اعتمدته مجتمعات ديمقراطية كثيرة خارج أميركا الشمالية)، يتوجّب علينا أن نعود إلى الكتابات السياسية لكلٍ من هوبس ولوك. بالرغم من أن هذين الكاتبين يستبقان عدداً كبيراً من تأكيدات هيغل حول طبيعة «الإنسان الأول»، فإنهما يتخذان - مع التقليد الليبرالي الأنكلوساكسوني الذي ينبع منهما - موقفاً مختلفاً تماماً تجاه رغبة الاعتراف وتجاه التيموس بشكل أعم.

إن توماس هوبس مشهورٌ أساساً لأمرين: لوصفه حالة الطبيعة على أنها «منعزلة، فقيرة، كريهة، شرسة وحقيرة»، ولنظريته عن السيادة المَلَكية المطلقة، التي تقارن غالباً بشكل غير ملائم مع النظرية الأكثر «ليبرالية» للوك الذي يؤكِّد على حق الثورة ضد الطغيان، إلّا أنه، حتى ولو لم يكن هوبس بأي شكل من الأشكال ديمقراطياً بالمعنى المعاصر للكلمة، فهو في نهاية الأمر ليبرالي وفلسفته هي المنبع الذي تتدفّق منه الليبرالية الحديثة. كان هوبس أول من وضع المبدأ الذي

بموجبه تَتّخذ شرعية الحكم أصلها في حقوق المحكومين بدلاً من الحق الإلهي للملوك ومن التفوق الطبيعي للحاكمين. فمن هذه الزاوية تصبح الفوارق التي تميزه عن لوك أو عن كاتب وثيقة إعلان الاستقلال الأميركي ضئيلة جداً إذا قورنت بالهوة التي تفصله عن كُتّاب أقرب إليه في الزمن مثل فيلمر وهوكر.

يجعل هوبس مبادئه عن الحق والعدل تنبثق عن وصفه للإنسان في حالة الطبيعة. هذه الحالة هي «نتيجة للأهواء»، ولعلها لم توجد أبداً كمرحلة عامة في التاريخ الإنساني، إلاّ أنّها تبقى كامنة في كل مكان عندما ينهار المجتمع المدني ـ هذه الظاهرة لمسناها مثلاً في بلدان مثل لبنان، بعد غوصه في الحرب الأهلية عام 1975. إن حالة الطبيعة عند هوبس، شأن المعركة الدامية عند هيغل، من المفروض أن تنير الحياة الإنسانية عندما تولد من تفاعل الأهواء الإنسانية الأكثر دواماً والأكثر أساسية[2].

إن أوجه الشبه بين «حالة الطبيعة» عند هوبس، و«المعركة الدامية» عند هيغل مدهشة. أولاً إنهما تتميّزان بالعنف الأقصى: فالحقيقة الاجتماعية الأولى ليست الحب ولا الوفاق، بل هي حرب «كل إنسان ضد كل إنسان»؛ بالرغم من أن هوبس لا يستخدم عبارة «الصراع من أجل الاعتراف»، فإن نتائج هذه الحرب الفريدة حرب الجميع ضد الجميع، هي نفسها كما بالنسبة لهيغل:

> «بحيث إننا نجد في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب رئيسية للنزاع: أولاً، المنافسة؛ ثانياً، عدم الثقة؛ ثالثاً، المجد [...]. والسبب الثالث [يجعل الناس يتقاتلون] لأمور تافهة مثل الكلمة أو البسمة أو الرأي المختلف أو أية إشارة أخرى تنمّ عن قلة الاحترام وُجّهت مباشرة لشخصهم أو بطريقة غير مباشرة لأهلهم أو لأصدقائهم، لأمتهم، لمهنتهم أو لإسمهم»[3].

بالنسبة لهوبس يمكن للناس أن يتقاتلوا من أجل ضرورات حياتية، إلاّ أنهم يتقاتلون غالباً لأمور سخيفة ـ وبعبارة أخرى، من أجل أن يعترف الآخر بهم. وينهي هوبس ـ المادي الكبير ـ وصفه حول طبيعة «الإنسان الأول» بتعابير لا تختلف كثيراً عن التعابير التي يستعملها هيغل المثالي: إن الهوى الذي يقود قبل أي شيء آخر الناس للتقاتل ليس الطمع في أشياء مادية، إنما هو إرضاء كبرياء وغرور بعض الطموحين[4]. «فرغبة الرغبة» أو البحث عن «الاعتراف» بحسب هيغل ليست أكثر من هذا الهوى الإنساني الذي نسميه عامة «الاعتزاز» أو «احترام الذات» (عندما نؤيده) ونسميه غروراً وتبجّحاً أو «حب الذات» (عندما لا نؤيده)[5].

بالإضافة إلى ذلك، يعتبر الفيلسوفان بشكل متماثل أن غريزة البقاء هي إلى حد ما الأقوى والأكثر انتشاراً بين الناس من بين الأهواء الطبيعية. هذه الغريزة بالنسبة لهوبس، المرتبطة «بأمور معينة ضرورية للحياة الرضية» هي الهوى الذي يدفع الناس نحو السلام بشكل قوي جداً. هيغل وهوبس يريان معاً المعركة الأولية كتوتر أساسي بين كبرياء الإنسان أو رغبته في أن يُعترف به، والتي تدفعه إلى المخاطرة بحياته في معركة من أجل الاعتبار، من جهة ومن جهة أخرى، خوفه من الموت العنيف، الذي يدفعه للخضوع وقبول حياة العبودية مقابل حصوله على السلام

والأمن. وأخيراً قد يتفق هوبس مع هيغل على الإقرار أن المعركة الدامية تقود تاريخياً إلى علاقة السيد والعبد، عندما يرضخ أحد المقاتلين إلى الآخر بسبب خوفه على حياته. فسيطرة الأسياد على العبيد هي بالنسبة لهوبس الاستبداد، وهي حالةٌ تبقي الإنسان في حالة الطبيعة لأن العبيد لا يخدمون أسيادهم إلّا تحت التهديد الضمني بالقوة.

فالفرق الأساسي بين هوبس وهيغل ـ وهنا يأخذ التقليد الأنكلو ساكسوني لليبرالية انعطافاً حاسماً ـ يكمن في الوزن الأخلاقي النسبي المعطى من جهة لهوى الفخر أو الغرور (أي «للإعتراف»)، ومن جهة أخرى للخوف من الموت العنيف. وكما رأينا، يعتقد هيغل أن القبول بخطر الموت في معركة، من أجل الاعتبار فقط هو الذي يجعل الإنسان إنسانياً، وهو الركيزة بالذات للحرية الإنسانية. وهو في نهاية التحليل «لا يؤيد» العلاقة الدائمة غير المتساوية بين السيد والعبد، التي يعلم أنها بدائية وقمعية في الوقت نفسه. غير أنه يتصورها مرحلة ضرورية في التاريخ الإنساني حيث يحتفظ فيها تعبيراً عن المعادلة الطبقية ـ الأسياد والعبيد ـ بشيءٍ مهم بالنسبة للإنسان. فضمير السيد بالنسبة إليه هو أرفع من ضمير العبد وأكثر إنسانية، لأن العبد بخضوعه للخوف من الموت، لا ينجح في الارتفاع إلى أعلى من طبيعته الحيوانية وهو بذلك أقل حرية من السيد. وبعبارة أخرى، يجد هيغل شيئاً معيناً جديراً بالمديح في اعتزاز الأرستقراطي المحارب الذي يخاطر بحياته إرادياً، كما يجد دناءة في ضمير العبد الذي يعمل على المحافظة على نفسه قبل أي شيء آخر.

بالمقابل، لا يجد هوبس أي مجال للخلاص ـ الأخلاقي أو غيره ـ في اعتزاز (أو غرور) السيد الأرستوقراطي: في الواقع، إن هذه الرغبة باعتراف الآخر والمسارعة إلى القتال من أجل تفاهات مثل الميدالية أو العَلَم هما مصدر كل عنف وكل شقاء إنساني في الحالة الطبيعية[7]. فالانفعال الإنساني الأكثر قوة بالنسبة له، هو الخوف من الموت العنيف والالزام الأخلاقي الأكثر قوة ـ «قانون الطبيعة» ـ هو محافظة الفرد على ذاته المادية. غريزة البقاء هي الواقع الأخلاقي في الأساس: كل مفاهيم العدل والحق ترتكز، بالنسبة لهوبس، على المتابعة العقلانية للحفاظ على الذات، بينما الظلم والخطأ يقودان إلى العنف والحرب والموت[8].

إن مكانة الخوف من الموت المركزية هي التي تقود هوبس إلى مفهوم الدولة الليبرالية الحديثة. ففي حالة الطبيعة، أو قبل إنشاء القوانين الوضعية للحكم، يعطي «الحقُّ الطبيعي» لكل إنسان في الحفاظ على وجوده الذاتي، الإمكانيةَ لإدراك الوسائل التي يراها ضرورية لذلك، ومن بينها الوسائل العنيفة. فعندما لا يكون للناس سيد مشترك تحدث لا محالة حرب فوضوية يتقاتل فيها الجميع ضد الجميع، يكون علاجَ هذه الفوضى الحكمُ القائم على أساس عقد اجتماعي يتوافق الناس تحت سلطته فعلاً على «وضع هذا الحق في كل شيءٍ جانباً، والاكتفاء بقدرٍ من الحرية تجاه الناس الآخرين يُعادل حرية الآخرين تجاهنا». فالمصدر الوحيد لشرعية الدولة هو قدرتها على حماية هذه الحقوق التي يملكها الأفراد ككائنات إنسانية، والمحافظة عليها. والحق الأساسي للناس بالنسبة لهوبس هو الحق في الحياة، أي الحق في المحافظة على الوجود المادي لكل إنسان، والحكم

الشرعي الوحيد هو الحكم الذي يستطيع حماية هذه الحياة بشكل كامل متلافياً العودة إلى حرب الجميع ضد الجميع[9].

إلا أن السلام وحماية الحق في الحياة ليسا بلا تكاليف. فالعقد الاجتماعي بحسب هوبس يرتكز إلى اتفاق يتخلّى بموجبه الناس عن كبريائهم وغرورهم الظالمين مقابل الحفاظ على وجودهم المادي. وبعبارات أخرى، يطلب هوبس مقابل الحياة المسالمة في دولة ليبرالية، أن يتخلى الناس عن صراعهم من أجل الاعتراف، وخاصة عن معركتهم لأن يُعْتَرف بهم كمتفوقين نظراً لإقبالهم على المخاطرة بحياتهم في معارك من أجل الاعتبار وحسب. هذا الجانب من الإنسان الذي يدفعه لأن يبدو متفوقاً على الناس الآخرين وكذلك للسيطرة عليهم باسم تفوّق معيّن، وهذه الشهامة في الأخلاق التي تقاوم حدودها ـ «الإنسانية، الإنسانية المفرطة» ـ ينبغي عليهما أن يقتنعا بجنون هذا الفخر. إن التقليد الليبرالي المنبثق من هوبس يستند بشكل واضح إلى عدد ضئيل من الذين يحاولون التعالي على طبيعتهم «الحيوانية»، وهو يقودهم باسم الهوى الذي يشكل أصغر قاسم مشترك للبشرية: ألا وهو المحافظة على الذات. إنه في الواقع عنصر مشترك ليس فقط بين الكائنات الإنسانية، بل أيضاً بين الحيوانات «الوضيعة». يعتقد هوبس، على عكس هيغل، أن الرغبة في أن يحظى بالاعتراف، وأن الاحتقار الشريف للحياة «البسيطة» لا يشكلان بدايةً لحرية الإنسان. وإنما أصلاً لتعاسته[10]. هذا يفسر عنوان أشهر كتب هوبس «بما أن الله قد أعطى السلطة الكبرى للافياثان Léviathan). فقد سماه ملك الكبرياء»، هذا ما يشرحه الكاتب مقارناً دولته باللافياثان لأنه «ملك جميع أبناء أولاد الكبرياء»[11]. اللافياثان لا يشرِّف هذه الكبرياء: فهو يُخضعها.

إن المسافة التي تفصل هوبس عن «روح 1776» وعن الديمقراطية الليبرالية الحديثة قصيرة جداً. كان هوبس يؤمن بالملكية المطلقة، ليس لإيمانه بحق الملوك الإلهي بالحكم، وإنما لأنه كان يعتقد أن الملك يمكن أن يستحوذ على ما يشبه الرضى الشعبي. وبحسب اعتقاده، لا يتمّ الحصول على رضى المحكومين هذا بواسطة الانتخابات المتعدّدة الأحزاب والاقتراع السري، كما نعرفه اليوم، بل بنوع من التوافق الضمني الذي يُعَبِّر عنه في قبول المواطنين بالعيش تحت نوع خاص من الحكم وبالخضوع لقوانينه[12]. إن الفرق واضح، بالنسبة لهوبس، بين الاستبداد والحكم الشرعي، حتى ولو بدا الاثنان متشابهين من الخارج (الاثنان يتخذان شكل الملكية المطلقة): فالعاهل الشرعي يتمتّع بالرضى الشعبي، وهو مالا يتمتع به المستبد. إن تفضيل الفيلسوف للملكية على حساب الحكم البرلماني أو الديمقراطي يعكس إيمانه بضرورة الحكم القوي لقمع الكبرياء، وليس الاعتراض على السيادة الشعبية بحد ذاتها.

فالضعف في برهنة هوبس يكمن بالمقابل في اتجاه الملوك إلى الانزلاق بمرونة نحو الاستبداد بلا رقابة؛ ودون أوالية دستورية مثل الانتخابات من أجل التأكد من الرضى الشعبي، يَصعبُ معرفة ما إذا كان الملك ينعم بهذا الرضى أم لا. بهذه أصبح من السهل على جون لوك أن يحوِّل نظرية السيادة الملكية بحسب هوبس باتجاه السيادة البرلمانية أو التشريعية التي ترتكز على سلطة الأكثرية. فلوك مثل هوبس يعتبر أن غريزة البقاء هي الهوى الأساسي وأن الحق في الحياة هو

الحق الأساسي، التي تشتق منه كل الحقوق الأخرى. حتى ولو كانت رؤيته حالة الطبيعة «ألطف» من رؤية هوبس، فإن لوك يوافق هذا الأخير بالاعتقاد أن الحالة هذه تميل لا محالة إلى التحلّل في حالة من الحرب أو الفوضى، وأن الحكم الشرعي يولد في الواقع من الحاجة إلى حماية الإنسان ضد عنفه الذاتي. ولكن لوك يشير إلى أن الملكية المطلقة يمكنها أن تخرق حقوق الإنسان في مجال بقائه، مثلما ينتزع الملك من إنسان معين أملاكه وحياته. إن علاج مثل هذه الأمور لا يتمّ بواسطة الملكية المطلقة بل بالحكم المحدد بالقوانين، أي نظام دستوري يؤمّن المحافظة على الحقوق الأساسية للمواطنين بحيث تنبع سلطته من رضى المحكومين. فحسب لوك، إن الحق الطبيعي في المحافظة على الذات كما صاغه هوبس يتضمّن الحق بالانتفاض ضد أي طاغية قد يستخدم سلطاته بشكل ظالم ضد مصالح شعبه. هذا الحق هو الذي يشير إليه المقطع الأول من وثيقة إعلان الاستقلال الأميركي التي تتحدّث عن الضرورة المحتملة لأن «يحلّ الشعب الروابط السياسية التي ربطته بشخص معين»[13].

قد لا يعترض لوك على التقويم المقارن الذي أجراه هوبس بين الفضائل الأخلاقية للاعتراف وغريزة البقاء: فالاعتراف يجب أن يُضَحّى به لحساب الغريزة لأنها الحق الطبيعي الأساسي الذي تنبثق منه كل الحقوق الأخرى. ولكن لوك، على عكس هوبس، بإمكانه الاعتراض أن للإنسان حقاً ليس فقط بالوجود المادي الخام، بل بوجود مريح ومرفّه؛ إذ لا يتوقّف وجود المجتمع المدني على الحفاظ على السلام الاجتماعي، إنّما أيضاً على حماية حق «الناس الماهرين والعاقلين» في خلق الوفرة لجميع الناس من خلال مأسسة المُلْكية الخاصة. عندها يستبدل الفقر الطبيعي بالبحبوحة الاجتماعية، بحيث إن «صاحب الأراضي الواسعة والخصبة [في أميركا] يتغذّى ويسكن ويلبس أقل بكثير من العامل المياوم في انكلترا». إن مفهوم المُلْكية بحسب لوك يشبه كثيراً «روح الرأسمالية».

إلّا أنّ «الإنسان الأول» عند لوك، مثلما هو عند هوبس، يختلف جذرياً عن الإنسان الأول عند هيغل: فبينما يصارع من أجل الاعتراف في حالة الطبيعة، عليه أن يُثَقَّفَ لإخضاع رغبته في أن يُعْتَرف به لرغبة الحفاظ على حياته الخاصة، ولرغبة تزويد حياته بالرفاهية المادية. «فالإنسان الأول» بحسب هيغل لا يرغب في امتلاك الأشياء المادية، بل يرغب برغبة أخرى: اعتراف الآخرين بحريته وبإنسانيته. وأثناء بحثه عن هذا الاعتراف يبدو لامبالياً تجاه «أشياء هذا العالم»، من الملكية الخاصة حتى وجوده الذاتي. وعلى العكس من ذلك «فالإنسان الأول» بحسب لوك ينخرط في المجتمع المدني ليس فقط من أجل حماية ممتلكاته المادية التي امتلكها في الحالة الطبيعية، بهدف توسيع الإمكانية من أجل الحصول على المزيد منها بدون حدود.

على الرغم من جهود بعض الباحثين الراهنة التي أدّت إلى رؤية جذور النظام الأميركي في الحركة الجمهورية الكلاسيكية، فإن ركائز النظام الأميركي متأثّرة بشكل عميق، إن لم نقل كلياً بأفكار جون لوك[14]. إن الحقائق «البديهية» لتوماس جيفرسون حول حقّ الناس في الحياة، في الحرية وفي البحث عن السعادة ليست مختلفة أساساً عن الحقوق الطبيعية في الحياة وفي الملكية كما عند لوك. فالآباء المؤسسون لأميركا كانوا يعتقدون أن الأميركيين يملكون هذه الحقوق باعتبارهم

كائنات إنسانية، قبل إقامة أيّة سلطة سياسية عليهم، وأن هدف الحكومة الأوّل كان حماية هذه الحقوق. إن لائحة الحقوق التي يعتقد الأميركيون أنهم مزوّدون بها من قبل الطبيعة، تذهب إلى أبعد من الحياة ومن الحرية ومن السعي وراء السعادة لتشمل ليس فقط الحقوق التي يجري تعدادها في وثيقة الحقوق (Bill of Rights)، بل أيضاً حقوقاً أخرى مثل «الحق في الحياة الخاصة» الذي أضيف مؤخراً. مهما كان عدد الحقوق الذي يُذكر، فالليبرالية الأميركية وليبرالية الجمهوريات الدستورية الأخرى المماثلة لها تتقاسمان الفكرة الضمنية القائلة إن هذه الحقوق تعيّن عالماً من الخيارات الفردية حيث سلطة الدولة محدّدة بشكل دقيق. فعندما تتّهم فرنسا والولايات المتحدة أو بريطانيا حكومة أجنبية «بخرق حقوق الإنسان»، فإنها تدعو هذه الحكومة للحدّ من سلطاتها في منع فرد أو أقلية عن ممارسة الحقوق التي يملكها بشكل «طبيعي».

بالنسبة لأميركي نشأ على فكر هوبس ولوك وجيفرسون والآباء الأميركيين المؤسسين، يبدو إطراء هيغل «للسيد» الأرستقراطي المستعد للمخاطرة بحياته في معركة من أجل الاعتبار فقط، إطراءً شاذاً ذا أصول جرمانية. ليس ذلك لأن أحداً من هؤلاء المفكرين الأنكلوساكسونيين يأبى الاعتراف «بالإنسان الأول» لهيغل كنموذج إنساني حقيقي، وإنما لأنهم رأوا أن مشكلة كل سياسة تتعلق إلى حد ما بإقناع كل مدّع أن يقبل بالأحرى العيش كعبد في مجتمع من العبيد لا طبقات فيه. وهذا هو السبب الذي جعلهم لا يقدّرون مثل هيغل، الرضى أو الاكتفاء الذي ينجم عن الاعتراف، خاصة إذا وضعناه بموازاة ألم الموت، الذي «هو سيد كل إنسان». فهم كانوا يعتقدون فعلاً أن الخوف من الموت العنيف والرغبة في الحفاظ على الذات بشكل مريح هما من القوة بحيث أنهما يتفوّقان على رغبة الاعتراف في ذهن كل إنسان عاقل، نشأ في إطار فكر يقدم المصلحة الخاصة على ما عداها. هذا هو أصل رد فعلنا شبه الغريزي في مواجهة معركة الاعتبار الصرف كما يتصورها هيغل: إنّها معركة غير عقلانية.

بالفعل، فإن تفضيل حياة العبد على حياة السيد ليس بالتأكيد أكثر عقلانية، إلاّ إذا قبلنا إعطاء أهمية أخلاقية للحفاظ على الذات تفوق الأهمية التي نعطيها للاعتراف، في التقليد الأنكلو - ساكسوني. هذه الأولوية الأخلاقية للمحافظة على الذات (وحتى المحافظة المريحة) هي التي تجعلنا غير راضين. وفيما يتعدّى إقامة قواعد للمحافظة المتبادلة على الذات، لا تسعى المجتمعات الليبرالية إلى تحديد أي هدف إيجابي لمواطنيها ولا تحاول الدفع نحو نمط حياة خاص يعتبر أعلى وأفضل من غيره. مهما كانت إيجابية محتواها يجب أن تمتلىء الحياة بالفرد نفسه. هذا المحتوى الإيجابي قد يكون مرتفعاً جداً ومكوّناً من الخدمة العامة والكرم الخاص؛ وقد يكون أيضاً وضيعاً جداً ومكوّناً من اللذة الأنانية والحقارة الشخصية. والدولة بحد ذاتها لا تبالي بذلك. والحكم يضطلع بمسؤولية السماح لمختلف «أشكال الحياة»، إلاّ عندما تؤدي ممارسة حق ما إلى منع الآخر من ممارسة حقه. ونظراً لغياب الأهداف الايجابية «العالية»، في قلب الليبرالية بحسب لوك، فإن الذي يملأ الفراغ هو تراكم الثروة السريع، وقد أضحى متحرراً من الضغوط التقليدية أي ضغوط الحاجة والإملاق[15].

تصبح حدود المفهوم الليبرالي للإنسان أكثر بديهية إذا أخذنا في الاعتبار النتيجة النموذجية

للمجتمع الليبرالي، هذا النموذج الجديد من الأفراد الذي انتهى إلى اعطاء تعبير يستخدم بشكل تحقيري هو: «البرجوازي»، وهو المرء المنغلق في الهم المباشر للمحافظة على ذاته وعلى رفاهيته المادية والذي لا يهتم بالمجموعة المحيطة به إلّا بقدر ما تساهم في الحصول والمحافظة على أملاكه. فالإنسان بحسب لوك لا يحتاج لأن يتمتّع بحسّ الجماعة، أو الوطن، كما لا يحتاج للاهتمام برفاهية من يحيط به؛ فالمجتمع الليبرالي، كما أوحى بذلك كانط، يمكن أن يكون مكوناً من عفاريت، شرط أن يكونوا عقلانيين. ليس مؤكداً بالنسبة لمواطن دولة ليبرالية مبنية وفق مبادىء هوبس أن يقبل الخدمة في الجيش والمخاطرة بحياته في الحرب من أجل بلاده. إذا كان الحق الطبيعي الأساسي هو الحفاظ على الفرد بذات نفسه، فكيف يعقل أن يموت من أجل وطنه بدل أن يحاول الهرب ووضع أمواله وعائلته في مكان أمين؟ حتى في زمن السلم لا تعطي الليبرالية على نمط هوبس أو لوك أي دافع من شأنه أن يحث أفضل الأفراد في المجتمع على تفضيل خدمة الدولة والمجموعة القومية على خدمةأعمالهم الخاصة المثمرة. فالإنسان المستوحي مبادىء لوك، لا يتحول مباشرة وبالضرورة ناشطاً في حياة مجموعته وكريماً في الخفاء مع الفقراء وراضياً حتى بالتضحيات الضرورية لإطعام إحدى العائلات[16].

وفيما يتعدى المسألة العملية (هل بإمكاننا أن نخلق مجتمعاً قابلاً للحياة يخلو من أية ذهنية عامة؟)، هناك مسألة أكثر أهمية تطرح نفسها. ألا يوجد شيء ما محتقر في العمق لدى الإنسان يمنعه من أن يرفع نظراته إلى أبعد من مصالحه الحقيرة وحاجاته المادية؟ إن «السيد» الأرستقراطي بحسب هيغل، الذي يخاطر بحياته في معركة من أجل الاعتبار، ليس سوى المثل الأقصى عن الاندفاع الإنساني نحو التعالي عن الحاجة الطبيعية أو المادية الصرفة. أليس ممكناً أن يعكس الصراع من أجل الاعتراف رغبة في التعالي لا تكون فقط في أساس عنف حالة الطبيعة والعبودية، بل أيضاً في أساس الأهواء الشريفة مثل الشجاعة والوطنية والكرم والتضحية من أجل الخير العام؟ أليس الاعتراف مرتبطاً إلى حدٍ ما بالجانب الأخلاقي للطبيعة الإنسانية، هذا الجانب من الإنسان الذي يجد الرضا في التضحية بمصالح الجسد الحقيرة من أجل هدف أو مبدأ يتخطّيان هذا الجسد؟ إن هيغل، بعدم رفضه منظور السيد لصالح منظور العبد، وباعتباره أن صراع السيد من أجل الاعتراف قائم وسط ما يكوّن الإنساني، فإنه يسعى للاحتفاظ ببعد أخلاقي للحياة الإنسانية، وهو ما يخلو منه المجتمع كما يتصوره هوبس أو لوك. وبعبارة أخرى، يتصور هيغل الإنسان كعامل أخلاقي ترتبط كرامته الخاصة بتحرره الداخلي من أية حتمية مادية أو طبيعية. هذا البعد الأخلاقي والصراع من أجل حصوله على الاعتراف بذاته، هما اللذان يشكلان محرك التطور الديالكتي للتاريخ.

ولكن كيف يرتبط الصراع من أجل الاعتراف وخطر الموت، في هذه المعركة الأولية الدامية، بظواهر أخلاقية هي مألوفة أكثر بالنسبة لنا؟ للإجابة على هذا السؤال علينا أن نعالج بعمق أكثر مفهوم «الاعتراف»، ونحاول أن نفهم الجانب من الشخصية الإنسانية الذي يمثله.

- 15 -

عطلة في بلغاريا

«ثم إننا سوف نطرد [من المدينة العادلة]، أقول، كل ما هو من النوع نفسه بدءاً بالأشعار التالية:
أحب أن أكون راعي بقرٍ، في خدمة الغير
عند مزارع فقير لا ثمين لديه
بدلاً من أن أسود على هؤلاء الأموات، على كل ذلك الشعب المنطفىء!»
[أفلاطون - «الجمهورية»[1]]

إن مفهوم «رغبة الاعتراف» يبدو مفهوماً غريباً ومصطنعاً بعض الشيء، خاصة عندما يُعرض على أنه المحرك الأول للتاريخ الإنساني. «الاعتراف» تعبير يَرِدُ في مصطلحاتنا أحياناً كاعتراف بالجميل: فعندما يحال أحد الزملاء مثلاً إلى التقاعد نقدم له ساعة «كاعتراف بجميله طيلة سنوات خدمته». ولكننا لا نفكر في الحياة السياسية في صورتها الطبيعية على أنها «صراع من أجل الاعتراف». بقدر ما يصلح التعميم في هذا المجال، فإننا غالباً ما نميل إلى اعتباره تنافساً على السلطة بين المصالح الاقتصادية وصراعاً لتقاسم الثروة والسلع المادية الأخرى في الحياة.

إن المفهوم الذي يوحي بـ «الاعتراف» لم يخترعه هيغل. فهو قديم قدم الفلسفة السياسية الغربية ذاتها، وهو يستند إلى جانب مألوف تماماً من الشخصية الإنسانية. فعلى مرّ آلاف السنين لم تستخدم أية كلمة بإلحاح واضح مكرّسة لتعيين الظاهرة النفسانية «لرغبة الاعتراف»: كان أفلاطون يتحدّث عن التيموس، ومكيافيلي عن رغبة المجد لدى الإنسان؛ وهوبس عن اعتزازه وكبريائه، وروسو عن حبّه لذاته، وألكسندر هاملتون عن حبه للشهرة، وهيغل عن الاعتراف، ونيتشه أخيراً يتحدث عن الإنسان «كالحيوان ذي الوجنتين الحمراوين». كل هذه التعابير تحيلنا إلى ذلك الجانب من الإنسان الذي يشعر بالحاجة إلى منح قيمة لكل شيء: لنفسه في المرتبة الأولى، وكذلك أيضاً للناس، للأفعال أو للأشياء المحيطة به. إنه الجانب من الشخصية الذي هو المصدر الرئيسي لانفعالات الفخر والغضب والخجل، وهو لا يمكن أن يتحوّل لا إلى الرغبة من جهة ولا إلى العقل من جهة أخرى. رغبة الاعتراف هذه هي الجانب السياسي بالذات من الشخصية الإنسانية، لأنه هو الذي يدفع الناس إلى إرادة فرض أنفسهم على الناس الآخرين،

وهو ما يدخل في الوضعية الكانطية الموصوفة بـ «لااجتماعية السياسي». لا عجب إذاً إن كان الكثيرون من الفلاسفة السياسيين قد رأوا المشكلة السياسية المركزية إنما تكمن في ترويض رغبة الاعتراف هذه لكي تتمكن من خدمة المجموعة السياسية بكاملها. في الواقع، إن مشروع ترويض رغبة الاعتراف قد نجح في أيدي الفلسفة السياسية الحديثة، بحيث إننا كمواطنين للديمقراطيات الليبرالية الحديثة فشلنا غالباً في تمييز رغبة الاعتراف في داخلنا وإدراك ماهية حقيقتها[2].

فالتحليل الأول الموسّع قليلاً لهذه الظاهرة في التقليد الفلسفي الغربي نجده بشكل منطقي تماماً في الكتاب الذي يدشن فعلاً هذا التقليد، أي كتاب **الجمهورية** لأفلاطون. ينقل هذا الكتاب حديثاً يجري بين الفيلسوف سقراط واثنين من الأرستقراطيين الآثينيين غلوكون واديمانت اللذين يحاولان «بواسطة الخطابة» وصف طبيعة المدينة العادلة. فمثل هذه المدينة، شأن المدن الواقعية، تحتاج إلى طبقة من الحراس أو المحاربين لحمايتها من الأعداء الخارجيين. ويحسب سقراط، إن الخاصيّة الرئيسة لهؤلاء الحراس هو **التيموس**. وهي كلمة يونانية لا يمكن ترجمتها حرفياً ولكن يمكنها أن تعني «حماس الشعور»[3]. عندها يقارن رجلاً متمتّعاً بهذا التيموس وكلباً مدرّباً قادراً بشجاعته الثائرة على مقاتلة الأجانب دفاعاً عن مدينته. في مقاربته الأولى للمشكلة (الكتاب الثاني) يصف سقراط التيموس من الخارج كما يظهر: إننا نعلم فقط أنه يرتبط بالشجاعة ـ أي المسارعة للمخاطرة بالحياة ـ وبانفعال الغضب أو السخط موجهاً نحو شخص معين[4].

ويعود سقراط بعد ذلك (الكتاب الرابع) إلى تحليل أكثر تفصيلاً يحوي تقسيمه الثلاثي الشهير للنفس الإنسانية[5]. فهو يلاحظ أن هذه النفس تملك جزءاً راغباً يتكوّن من رغبات عديدة مختلفة. أكثرها حيوية رغبات الجوع والعطش. كل هذه الرغبات تعمل بشكل مشابه، أي تدفع الإنسان نحو شيء ما ـ كالطعام أو الشراب ـ خارج ذاته. ولكن يضيف سقراط إن الإنسان في فترات معينة يرفض الشرب حتى عندما يكون عطشاناً، ويتفق سقراط وأديمانت على الاعتراف بوجود جزء منفصل من النفس، الجزء العاقل أو الحاسب، يستطيع أن يدفع الإنسان للفعل على عكس ما تُمليه رغبته. الإنسان العطشان لا يشرب من الماء الذي يعلم بأنه ملوّث. هل تكون الرغبة والعقل هما الجزءان الوحيدان في النفس، الكافيان لتفسير السلوك الإنساني؟ هل نستطيع مثلاً تفسير جميع حالات الامتناع الإرادي بالتعارض بين رغبة وأخرى تحت إشراف العقل، كالتعارض مثلاً بين الشراهة والشهوانية، أو بين الأمن على مدى طويل واللذة المباشرة؟

كان أديمانت مستعداً للقبول بأن التيموس هو في الواقع مجرد نوع آخر من الرغبات، عندما أخبره سقراط قصة شخص يدعى ليونتيوس أحبّ أن ينظر إلى صف من الجثث الممددة قرب الساحة العامة الخاصة بالإعدام: «في الوقت عينه الذي كان يرغب في رؤيتها، كان على العكس من ذلك يحاول ردع نفسه عن أن يكون له رغبة في ذلك؛ لقد صارع لفترة وغطى رأسه، وأخيراً تغلبت عليه رغبته، فهرع نحو الجثث محملقاً بعينيه وقال لهما [أي لعينيه]: هذا ما يجب عليكما رؤيته أيتها الملعونتين: امتلئا بهذا المنظر الجميل!»[6].

بإمكاننا أن نفسر الصراع الداخلي الذي يمزق ليونتيوس وكأنه معركة بين رغبتين، رغبة النظر إلى الجثث التي تنافس الاشمئزاز الطبيعي من رؤية جسد إنسان ميت. وذلك موضوع قد يناسب جيداً علم النفس الإواليّ عند هوبس، الذي يفسر الإرادة وكأنها «آخر شهية للكلام» وهي تشكل إذاً انتصار الغريزة الأقوى أو الأكثر صلابة. إلّا أن تفسير سلوك ليونتيوس وكأنه صدام بين رغبتين فقط، لا يمكّننا من تفسير غضبه ضد نفسه[7]. وربّما لو نجح في السيطرة على نفسه ما غَضِبَ: بل على العكس لكان اجتاحه انفعال مختلف تماماً مكمِّل هو الآخر: هو شعور الفخر[8]. إن التفكير السريع يوضح أن غضب ليونتيوس لا يمكن أن يأتي لا من الجزء الراغب ولا من الجزء العاقل في النفس، لأن ليونتيوس لم يكن لا مبالياً إزاء نتيجة هذه المعركة الداخلية. لذلك يجب أن يأتي هذا الغضب من جزء ثالث، مختلف عن الجزئين الآخرين، يدعوه سقراط **التيموس**. كما يشير إلى أن هذا الغضب الذي يأتي من التيموس من المحتمل أن يكون حليف العقل، لأنه يساعد على قمع الرغبات الخاطئة أو السيئة، ولكن ليس متميزاً عن هذا العقل.

فالتيموس يظهر إذاً في كتاب **الجمهورية** وكأنه مرتبط بشكل معين بالقيمة التي نضعها في ذاتنا، وهو ما يمكن أن نسميه «احترام الذات». كان ليونتيوس يعتقد أنه من النوع الذي يستطيع التصرف بشيء من الكرامة والسيطرة على الذات، وعندما خذلته نفسه، أصبح حانقاً على ذاته. فسقراط يوحي إذاً بوجود علاقة بين الغضب و«احترام الذات»، مفسراً أن الإنسان كلما كان شهماً نبيلاً (أي كلما وضع قيمته الذاتية في مرتبة عالية) يغدو غضبياً عندما يفعل أو يعامَلُ بغير وجه حق: ذهنه، «يغلي» و«ينفعل» ويقدم «مساهمته في الدفاع عما يعتقده عادلاً»، حتى ولو تألم من «الجوع أو البرد أو أي ألم آخر مشابه...»[9]. **فالتيموس** هو ما يشبه الإحساس الفطري بالعدالة لدى الإنسان: يعتقد الناس أن لهم كرامة معينة وعندما يتصرف الآخرون تجاههم وكأن لهم أقل من هذه الكرامة (عندما لا يعترفون بكرامتهم بحسب قيمتها الحقيقية)، فإنهم يستثيرون غضباً. هذه العلاقة الدلالية تدرك جيداً في كلمة «الغيظ»: فالكرامة تعني تقدير الذات من قبل الذات، و«الغيظ» ينفجر عندما يقع أمرٌ يسيء إلى هذا التقدير. وعلى العكس، عندما يتبين للناس الآخرين أننا لا نعيش بحسب مستوى تقديرنا الذاتي لأنفسنا، نشعر **بالخجل**؛ عندما نقدَّر بشكل صحيح (أي وفق قيمتنا الحقيقية) نشعر **بالاعتزاز والفخر**.

إن الغضب انفعال كلي القدرة، باستطاعته، كما يشير سقراط، أن يتجاوز الغرائز الطبيعية مثل الجوع والعطش والمحافظة على الذات. ولكنه ليس رغبة لشيء مادي معين موجود خارج الأنا؛ إذا أردنا أن نتكلم على رغبة معينة، فهي في الواقع رغبة في رغبة، أي رغبة في أن يغير الشخص الذي قدّرنا بشكل وضيع رأيه ويعترف بنا واضعاً تقديره على مستوى تقديرنا الذاتي لأنفسنا. فالغضب بإمكانه قمع رغبة الأشياء المادية، لصالح شيءٍ ما غير مادي كلياً: من أجل فكرة أو وعي شخص آخر، من أجل أن نرى تقديره لنا يتغيّر. إن **التيموس الأفلاطوني** ما هو إذاً إلّا المركز النفساني للرغبة الهيغلية، رغبة «الاعتراف»: «فالسيد» الأرستقراطي، يندفع إلى المعركة الدامية، بفعل الرغبة في أن يقدّره الآخرون بحسب المستوى الذي يعتبر أنه يمتلكه. وهو يثور غاضباً عندما يجري رفض هذا المعنى لقيمته الذاتية. **فالتيموس** و«**رغبة الاعتراف**» يختلفان

بعض الشيء من حيث إن الأول يستند إلى جزء من النفس يشحن الأشياء بالقيمة، بينما الثانية هي أحد نشاطات التيموس التي تطلب من الوعي الآخر أن يشاركها في التقدير نفسه. من الممكن أن يشعر الفرد في ذاته بالاعتزاز «التيموسي» دون أن يطلب «الاعتراف». ولكن تقدير الذات ليس «شيئاً» مثل التفاحة أو السيارة: إنه حالة وعي، ولكي نملك يقيناً ذاتياً عن مفهومنا الخاص لقيمة يجب أن يُعْتَرَف به من قبل وعي آخر. وهكذا فالتيموس يدفع الناس بشكل مميز ـ ولكن دون أن يكون حتمياً ـ إلى البحث عن الاعتراف.

ولنأخذ مثلاً عن تيموس صغير، ولكنه معبّر، من عالمنا المعاصر. لقد أمضى فاكلاف هافيل، قبل أن يصبح رئيساً للجمهورية التشيكوسلوفاكية، في آخر عام 1989، قسماً كبيراً من حياته بين السجن والحرية الجزئية، بسبب نشاطاته المعارضة ولكونه عضواً مؤسساً لمنظمة ميثاق السبعة والسبعين[77]، التي تناضل من أجل حقوق الإنسان. فإقامته الطويلة في السجن وفرت له الوقت للتفكير بالنظام الذي يسجنه وبطبيعة الشرّ الحقيقية التي يمثلها هذا النظام. ففي المقال الذي نشره في مطلع الثمانينات تحت عنوان سلطة العاجزين، أي قبل أن يرف جفن غورباتشوف للثورات في أوروبا الشرقية، يحدثنا هافيل عن تاجر للفواكه والخضار مورداً القصة التالية:

«لقد وضع صاحب دكان لبيع الفواكه والخضار في واجهته، بين الملفوف والجزر، الشعار التالي: يا عمال العالم أجمع، اتحدوا! لماذا قام بهذا العمل، ماذا يحاول أن يقول للعالم؟ هل هو فعلاً متحمس لفكرة وحدة عمال العالم أجمع؟ هل حماسه كبير إلى درجة أنه يشعر بالحاجة الملحة لإبراز مَثَله للجميع؟ هل فكر لحظة كيف ستجري مثل تلك الوحدة وما يمكن أن تعني [. . .]؟

«في الحقيقة، إن بائع الفواكه والخضار لا يبالي أبداً بالمحتوى الدلالي للشعار المعلّق؛ فهو لم يضعه في واجهته مدفوعاً برغبته العميقة لإظهار مثله الأعلى للجمهور. هذا لا يعني بالطبع أن عمله مجرد تماماً من أي دافع أو دلالة أو أن الشعار لا يقول أي شيء. فالشعار هو حقاً إشارة، وهو من هذه الزاوية يحمل رسالة شبه واعية، ولكن محدّدة تماماً. بإمكاننا أن نعبر عنها كلامياً على النحو التالي: «أنا، البائع فلان، أعيش هنا وأعرف ماذا عليّ أن أعمل، أتصرف بالشكل الذي يُنْتَظر أن أتصرف به. أنا فوق أية شبهة، وأنا مطيع ولي الحق إذاً أن أعيش بسلام». هذه الرسالة تتّجه بالطبع نحو الأعلى، نحو رؤساء التاجر، وهي في الوقت نفسه درع يحميه من الوشاة المحتملين. فالدلالة الحقيقية للشعار متجذِّرة إذاً في وجود التاجر. وهي تعكس مصالحه الحيوية. ولكن ما هي مصالحه الحيوية؟

«فلنلاحظ أن التاجر لو كان تلقى تعليمات بوضع الشعار التالي: «أنا خائف وأنا مطيع بالتأكيد»، فإنه لن يكون أبداً غير مبالٍ لمحتواه الدلالي هكذا حتى ولو كان هذا الشعار يعكس الحقيقة الفعلية. **فالتاجر سيشعر بالضيق والخجل لوضعه مثل هذا الاعتراف الفاضح عن انحطاطه في واجهة دكانه، وهذا أمرٌ طبيعي لأنه كائن إنساني يملك إحساساً بالكرامة.** فلكي يتجاوز هذه التعقيدات يجب أن يتخذ التعبير عن إخلاصه شكل إشارة تدل، ظاهرياً على الأقل، على مستوى من القناعة المنزّهة. وعليها أن تسمح للتاجر بالقول: «ما هو الشر من وحدة عمال العالم أجمع؟» فالإشارة تخدم التاجر إذاً حين تخفي عنه الأسس الوضيعة لطاعته، كما تخفي

في الوقت نفسه الأسس الدنيئة للسلطة. فالإشارة تخفيها خلف واجهة شيء سامٍ معين. هذا الشيء هو الايديولوجيا»[10].

لدى قراءتنا هذا المقطع نصاب بالدهشة فوراً لاستخدام هافيل كلمة «كرامة». فالكاتب يصف تاجر الفواكه والخضار باعتباره إنساناً عادياً بلا ثقافة ولا موقع مميز، وهو بالتالي لن يخجل من تعليق إشارة تدل صراحة على «أنه خائف». ما هي طبيعة هذه «الكرامة» التي هي في أساس كبت هذا الإنسان؟ يشير هافيل إلى أن مثل هذه الإشارة قد تكون اعترافاً أكثر شهامة من تعليق الشعار الشيوعي. بالإضافة إلى ذلك، كل الناس في تشيكوسلوفاكيا الشيوعية يعلمون أن البعض مجبر أحياناً على القيام بأشياء قد لا يودّ عملها لو لم يكن خائفاً. والخوف بحد ذاته ـ غريزة البقاء ـ هو غريزة طبيعية مشتركة بشكل شامل بين جميع الناس: فلماذا لا نقبل ببساطة أننا كائنات إنسانية وأننا نخاف؟

فالسبب يكمن في نهاية التحليل في كون هذا التاجر يعتقد بأن له قيمة معينة. هذه القيمة المفترضة ترتبط باعتقاده أنّه شيء ما أكثر من الحيوان الخائف والمحتاج الذي يمكن التلاعب به من جراء مخاوفه وحاجاته. وهو يعتقد أيضاً، على الرغم من كونه غير قادر على تفسير إيمانه بوضوح، أنه كائن أخلاقي قادر على الاختيار، وهو يستطيع أن يقاوم حاجاته الطبيعية حباً بالمبادىء.

وبالطبع، كما يشير هافيل، يستطيع التاجر أن يتجاوز هذا الجدل الداخلي لأنه يستطيع تعليق شعار شيوعي نبيل ويدّعي بأن له مبادىء وليس أسير خوف حقير. فوضعيته إلى حدٍ ما تشبه وضعية ليونتيوس بطل سقراط، الذي انتهى بالخضوع لرغبته في رؤية الجثث. فالتاجر وليونتيوس أيضاً يؤمنان معاً بأن لهما قيمة معينة مرتبطة بقدرتهما على الاختيار، وبأنهما «أفضل من» خوفهما أو رغبتهما الطبيعية. وكلاهما في النهاية قد هزمهما هذا الخوف أو هذه الرغبة. والفرق الوحيد بينهما هو أن ليونتيوس إنسان شريف واعٍ لضعفه وهو يدين نفسه من جراء هذا الضعف، بينما التاجر يرفض رؤية انحطاطه لأن الايديولوجيا توفر له عذراً مقبولاً. إن قصة هافيل الطريفة تعلمنا شيئين: أولاً، إن الإحساس بالكرامة أو باحترام الذات الذي هو في أساس التيموس يرتبط بالفكرة الخاصة بكل إنسان، وهي أنه مخلوق قادر على الاختيار حقاً؛ وثانياً، هذا الإدراك للذات هو فطري يميّز جميع الكائنات الإنسانية أكانوا من كبار الغزاة أصحاب الأمجاد، أم من تجار الفواكه والخضار البسطاء. فبحسب كلمات هافيل ذاتها: «إن الشروط الأساسية للحياة موجودة طبيعياً في كل شخص. هنالك داخل كل كائن إنساني رغبة معينة بكرامة الإنسان الحقيقية وطهارته الأخلاقية والتعبير الحر عن كينونته، وإحساس بالتعالي على عالم الموجودات»[11].

بالمقابل، يشير هافيل إلى أن «كل شخص يقبل، إلى درجة معينة، بالانحناء أمام الضغوطات والعيش مع الكذب». وإدانته للدولة الشيوعية التوتاليتارية تدور بشكل أساسي حول التخريب الذي أحدثته الشيوعية في طبيعة الناس الأخلاقية وفي إيمانهم بقدرتهم على الفعل كنماذج أخلاقية: من هنا غياب أية كرامة عند التاجر الذي يقبل بتعليق شعار: «يا عمال العالم أجمع، اتحدوا». إن الكرامة والذل هما التعبيران اللذان يردان غالباً في الوصف الذي يجريه هافيل لتشيكوسلوفاكيا الشيوعية[12]. لقد أذلت الشيوعية الناس العاديين بإجبارهم على القيام بأعمال من

شأنها أن تعرّض أخلاقيّتهم للشبهة بدرجات متفاوتة بعضهـا خفيف والبعض الآخر قـوي. هذه الإذلالات أخذت أشكالاً متنوعة جداً: من تعليق شعار في الـواجهة إلى تـوقيع عـريضة بفضـح زميل في العمل يقوم بما لا يرضي الدولة، أو مجرد السكوت عن ذلك عنـدما يكـون هذا الـزميل يتعرض لاضطهاد ظالم. إن الدول ما بعد ـ التوتاليتارية في عصر بريجنيف التي تستدعي الشفقة، قد حاولت أن تجعل كل النـاس متواطئـين أخلاقيـاً، ليس بواسـطة الرعب، وإنمـا باللسخـرية، بتحريك الوعد بثـمار الثقافة الحديثـة، ثقافـة الاستهلاك: لأن الـوعود لا تغـدق على التفـاهات المذهلة التي كانت تغذي أطماع بنوك الاستثمار الأميركية في الثـمانينات وحسب، وإنمـا على أشيـاء صغيرة مثل البراد، أو الشقة الأوسع، أو قضاء العطل في بلغاريـا، فهي أمور قفـزت إلى المرتبـة الأولى عند أناس معتادين على امتلاك القليل. فالشيوعية قد قـوّت الجزء الـراغب في النفس على حساب الجزء «التيموسي» فيها، وذلك بشكل أعمق بكثير مما قامت به الليـبرالية «الـبرجوازيـة». هـافيل لا يـأخذ عـلى الشيوعيـة كونها فشلت في وعـدها بتـأمين الـوفـرة المـاديـة بفضـل التقـدم الصناعي، أو لأنها خيّبت آمال الطبقة العاملة والمساكين بحياة أفضل. فهي على العكس قـدمت لهم كل ذلك وإنما على طريقة (فاوست) بتعريض كرامتهم الأخلاقيـة للشبهة. مـا أن تُعقد مثـل هذه الصفقة حتى يغدو ضحايـا النظام من حـافظيه وورائه، بينـما يتابـع النظام حيـاته الخـاصة باستقلال عن رغبة المشاركة فيه من قبل أيّ كان.

في الحقيقة، إن ما يعتـبره هافيـل «إرادة الناس السيئـة، أولئك الخـاضعين لـلاستهلاك، في التضحية ببعض الحقائق المادية مقابل الإبقـاء على تمـاسكهم الروحي والأخـلاقي» هو ظـاهرة لا تقتصر على المجتمعات الشيوعية وحدها. إن حضارة الاستهلاك في الغرب تقود الناس يومياً إلى المنافقة مـع أنفسهم وذلك بـالكذب عـلى أنفسهم ليس باسم الاشـتراكية، بـل باسم أفكـار مثل «الازدهار الشخصي» أو «النجاح». إلاّ أن هناك فرقاً هامّاً: ففي المجتمعات الشيوعية يصعب أن يكون للمرء حياة طبيعية، ومن المستحيل تقريباً أن يفوز بحياةٍ «ناجحـة» دون قمع التيمـوس في داخله بقوّة متفاوتة. لم يكن باستطاعة المـرء أن يعمل كنجّـار عاديّ أو كهـربائيّ أو طبيب، دون أن يكون «رفيق درب» بشكلٍ أو بآخر، مثل تاجر الفواكه والخضار؛ وليس بإمكانـه بالتـأكيد أن يكون كاتبـاً ناجحـاً أو أستاذاً أو صحـافياً تلفـازياً دون التـورط بالعمق في خـدعات النـظام[13]. وعندما يكون المرء شريفاً ويرغب بالحفاظ على معنى قيمته الذاتية، فهو لا يجد أمامه سوى بديـل واحد (إلاّ إذا كان لا يزال من بين القلائل الذين لا يزالون يؤمنون بصدق بالإيـديولـوجيا المـاركسية ـ اللينينيـة): وهو أن يخـرج من النظام ليصبـح في عداد المنشقـين المحترفـين ـ أمثال بـوكوفسكي، روسـتروبوفيتش، زاخـاروف، سولجنتسـين وهافيـل نفسه، وغـيرهم مِمّنْ هم أقل شهـرة. ولكن هـذا، كان يعني قـطع الصلة أيضاً مـع الجزء «الـراغب» من الحياة واستبـدال المكافـآت المـاديـة البسيطة مثل العمل المنتظم والشقة بحياة التقشّـف وقلق السجن أو مستشفى الأمـراض العقلية، أو النفي. بـالنسبة لـلأكثريـة الساحقـة من الناس الـذين لا يملكون جـزءاً «تيمـوسيـاً» متـطوراً بالضرورة، تعني الحياة «العادية» الطبيعية القبولَ بالانحطاط الخلقي الحقير واليومي.

من خلال قصة ليونتيوس عند أفلاطون وقصة تاجر الفواكه والخضـار عند هـافيل (أي بـداية

ونهاية التقليد الغربي في الفلسفة السياسية)، يظهر أمامنا شكل متواضع للتيموس باعتباره عـاملاً مركزياً في الحياة السياسية. يبدو هذا التيموس مرتبطاً بنظام سياسي معين، مـرضٍ إلى حدٍ مـا، لأنه مصدر الشجاعة والحماس تجاه الخير العام، والاشمئزاز من الخلل الخلقي. فالنـظام السياسي الجيد يحتاج لأن يكون أكثر من ميثـاق في عدم الاعتـداء المتبادل، بحسب هـذين الكاتبـين؛ هذا النظام يجب أن يرضي رغبة الإنسان المشروعة في أن يجري الاعتراف بكرامته وقيمته.

إلّا أن التيموس و«رغبة الاعتراف» هما ظاهرتان أكثر اتساعاً مما يبدو في هذين المثلين. فعملية تقـويم الذات والآخـرين اجتاحت أوجهـاً متعددة من الحيـاة اليوميـة التي نفكر بهـا عادة بتعـابير الاقتصاد: إن الإنسان هو حقاً ذلك «الوحش ذو الوجنتين الحمراوين».

- 16 -

«الوحش ذو الوجنتين الحمراوين»

ولكن إذا كان الله يريد أن تستمر هذه الحرب حتى تُباد الثروة التي تراكمت بفضل مئتي وخمسين عاماً من عمل العبد غير المُكافأ، وحتى تُدفع كل نقطة دم سالت بالسوط بنقطة أخرى تسيل بالسيف، علينا أن نردّد باستمرار ما قيل منذ ثلاثة آلاف سنة: «ألا إن أحكام الله لعادلة وحقّة»
[أبراهام لنكولن Seconde Adresse inaugurale, 1865 (Mars) الإعلان التأسيسي الثاني][1]

إن التيموس كما يبدو في الجمهورية أو في قصة التاجر عند هاڤيل هو ما يشبه الإحساس الفطري بالعدل داخل الإنسان، فهو المقرّ النفساني لجميع الفضائل الشريفة مثل نسيان الذات، المثالية، الأخلاقية، روح التضحية، الشجاعة والشعور بالاعتزاز. إن التيموس يُقدِّم ركيزة انفعالية قوية لعملية التقويم والتقييم ويُمكِّنُ الكائنات الإنسانية من الانتصار على غرائزها الطبيعية الأكثر قوة من أجل حب ما يعتقدونه حقاً وعدلاً. فالناس يقيّمون ويعطون لأنفسهم قيمتهم في الحالة الأولى؛ ويشعرون بالغيظ أو السخط لحسابهم الذاتي. ولكنهم يستطيعون أيضاً أن يعيِّنوا للناس الآخرين قيمة ويشعروا بالغضب لحساب الآخرين. هذا ما يحدث غالباً عندما يكون الفرد منتمياً لطبقة من الناس تعتبر نفسها أنها تُعامَل بظلم، كالمناضلة النسائية باسم جميع النساء مثلاً، أو المناضل القومي باسم مجموعته الاثنية. فالغيظ لحسابه الذاتي يمتد عندئذٍ إلى الطبقة بكاملها ويولِّد شعوراً بالتضامن. هناك أيضاً حالات من الغضب باسم فئات لا ننتمي إليها: ثورة العَتَقيّين البيض ضد العبودية قبل حرب الشمال والجنوب في أميركا، أو غيظ العالم أجمع (ما عدا بعض الاستثناءات) من النظام العنصري في أفريقيا الجنوبية، فكلا الإحساسين هما تعبيران أكيدان للتيموس. في الحالة الأخيرة يأتي الغيظ من كون ضحية العنصرية لا تُعامَل على أساس ما يعتبره الشخص الساخط أنه حقّه ككائن إنساني، أي أن يقع ضحية العنصرية لا يعترف به ككائنٍ إنساني كالياً.

إن رغبة الاعتراف التي تولد من التيموس هي ظاهرة متعارضة بشكل عميق، لأن هذا

التيموس هو المركز النفساني للعدالة ولنسيان الذات، مع كونه مرتبطاً بشكل وثيق بالأنانية الإنسانية. فالأنا «التيموسي» تتطلب في الواقع اعترافاً بمعناها الذاتي لقيمة الأشياء والناس، أكان ذلك بالنسبة لها أم بالنسبة للآخرين. إن رغبة الإنسان لأن يُعْتَرف به تبقى شكلاً لتأكيد الذات وإسقاطاً لقيمته الذاتية على العالم الخارجي؛ فهي تولِّد مشاعر الغضب عندما لا يُعْتَرف بهذه القيمة من قبل الناس الآخرين. ولكن ليس مضموناً أن يكون المعنى «التيموسي» الذي تملكه الأنا عن العدالة متطابقاً مع معنى «الأنوات» الأخرى: فما هو عادل بالنسبة للإفريقي الجنوبي المؤيد للتمييز العنصري ليس عادلاً أبداً بالنسبة لمناضلٍ مناهضٍ للتمييز العنصري، لأن أنظمة تقييم كرامة الأسود الإنسانية تختلف جذرياً بين الشخصين. ومن الناحية العملية، بما أن الأنا «التيموسي» تبدأ بتقييم ذاتها، من المحتمل أنها ستتّجه نحو تضخيم قيمتها الذاتية: فكما يقول لوك، ليس لأي إنسان أن يكون حكماً عادلاً تجاه ذات نفسه.

إن الطبيعة الضاغطة للتيموس باعتباره شكلاً للأنانية تُؤدي إلى الخلط المشترك بين التيموس والرغبة. في الواقع إنهما ظاهرتان متميزتان جداً[2]. لنأخذ مثل النزاع على الأجور بين الإدارة والنقابة في مصنعٍ للسيارات. إن معظم علماء اجتماع السياسة، وفق علم النفس القريب من هوبس الذي يحوّل الإرادة إلى مجرد لعبة للرغبة وللعقل، يفسرون هذا النزاع كتنافس بين «مجموعتي مصالح»، أي بين رغبة أرباب العمل ورغبة العمال في الحصول على القسم الأكبر من المكسب الاقتصادي (أو من الأرباح بمعناها الحقيقي خارج النطاق الاقتصادي، مثل مكان العمل أو سلامة العمل). فالعقل، على حدّ تعبير مثل هذا الاختصاصي، يقود كل طرف لاتباع استراتيجية في التفاوض تزيد أرباحه الاقتصادية إلى الحد الأقصى، أو في حالة الإضراب إلى التخفيف من تكاليفه، حتى يؤدي توازن القوى بين الطرفين المتقابلين إلى إيجاد تسوية معينة.

في الحقيقة، يشكل هذا التفسير تبسيطاً هاماً للعملية النفسية التي تجري داخلياً لدى الطرفين. فالعامل المُضْرِب لا يحمل يافطة تقول: «أنا شره وأريد كل المال الذي قد أتمكن من انتزاعه من الإدارة»، شأن تاجر هاڤيل الذي لا يعلق إعلاناً يقول فيه: «أنا خائف». فالعامل بالأحرى يقول (يفكر بينه وبين نفسه): «أنا عامل جيد؛ قيمتي بالنسبة لمستخدمي هي أعلى مما يُدْفع لي حالياً. وبما أن عملي مكّن المؤسسة من تحقيق الأرباح وبالمقابلة مع الأجور التي تدفع في صناعات أخرى لمثل هذا العمل، فإن أجري هو أقل بكثير، وهذا أمر فاضح؛ في الحقيقة إنني...» هنا يلجأ العامل ولا شك إلى تشبيه بيولوجي يعبر عن أن كرامته كإنسان قد أهينت. فالعامل يعتقد، مثل التاجر، أن له قيمة معينة. وهو بالطبع يطلب أجراً أفضل لأنه يدفع إيجار منزله ويشتري الغذاء لأطفاله، ولكن لكونه يريد أيضاً دليلاً ملموساً على قيمته. فالغضب الذي يظهر بمناسبة النزاعات حول الأجور نادراً ما يتعلق بالمستوى المطلق للأجور، بل يأتي بالأحرى من كون عروض أرباب العمل لا «تعترف» بشكل مُرْضٍ بكرامة العامل. وهذا يفسر لماذا يشعر المضربون بغضب أقوى بكثير تجاه الذي يكسر الإضراب مما هو ضد الإدارة ذاتها. حتى ولو كان الذي يكسر الإضراب ليس إلاّ أداة تكتيكية للإدارة، فهو يُحْتَقر لأنه شخص دنيء تجاوز كرامته

برغبة الربح الاقتصادي الفوري. إن رغبة الذي يفك الاضراب قد تغلبت هنا على التيموس عنده خلافاً للمضربين الآخرين.

نحن نفهم بسهولة المصلحة الاقتصادية لذاتنا، ولكننا نجهل غالباً الطريقة التي ترتبط فيها هذه المصلحة بشكل وثيق بالتأكيد «التيموسي» للذات. فرفع الأجر يرضي معاً الشهوة للأشياء المادية التي تأتي من الجزء الراغب في النفس، ورغبة الاعتراف التي تأتي من جانبها «التيموسي». فالمطالب الاقتصادية في الحياة السياسية نادراً ما تعرض على أنها مجرد مطالب للحصول على المزيد؛ فهي تصاغ عادة بتعابير «العدالة الاقتصادية». فعرض الطلب الاقتصادي كمطلب باسم العدالة تجاه الذات قد يكون مجرّد عمل نفاقيّ، ولكن هذا يعكس غالباً القدرة الحقيقية للغضب «التيموسي» من جانب أناس يعتقدون، عن وعي أو بلا وعي، أن كرامتهم هي على المحك في النزاعات حول الأجور. في الواقع هناك عناصر كثيرة تفسر عادة أنها دوافع إقتصادية تذوب في نوع من الرغبة «التيموسية» للاعتراف. فآدم سميث، مؤسس الاقتصاد السياسي قد فهم ذلك تماماً، إذ يدّعي في كتابه نظريّة أخلاق الانفعالات The Theory of Moral sentiments أن السبب الذي من أجله يبحث الناس عن الثروة ويهربون من الفقر لا علاقة له كثيراً بالضرورة المادية، لأن «أجر أحقر العمال» يكفي الضرورات الطبيعية، مثل «الغذاء والثياب ورفاهية المنزل والعائلة»، وأن جزءاً كبيراً من مداخيل الناس الفقراء يصرف على أشياء هي بالمعنى الصريح «سلع يمكن النظر إليها على أنها غير ضرورية». إذاً لماذا يسعى الناس «لتحسين ظروف معيشتهم» بالكد وبهموم الحياة الاقتصادية؟ الجواب هو التالي:

«لكي يُنْظَر إليهم ويُعرفوا بظُرفٍ وتعاطف وتأييد، هذه هي المكاسب التي بإمكاننا افتراض أنها تنجم عن الحياة الاقتصادية. إن ما يهمنا هو التفاخر وليست البحبوحة أو اللذة. ولكن التفاخر يرتكز دائماً على قناعتنا الداخلية بأن نكون موضوع انتباه وتأييد. فالرجل الغني يبلغ المجد بثرواته لأنه يشعر أنها تجذب إليه انتباه العالم بشكل طبيعي، وأن الإنسانية هي على أتم الاستعداد لمرافقته في كل الانفعالات الطيبة التي تثيرها عنده مكاسب وضعه بشكل واضح تماماً [. . .]. أمّا الإنسان الفقير، فهو على العكس يخجل بفقره. فهو يشعر أنه يقصيه عن مرأى الإنسانية، وإن حصل أن تلقّينا بعض الأخبار عنه، فإننا نادراً ما نشعر بالشفقة تجاه البؤس والضيق اللذين يثقلان كاهله»[3].

هناك مستوى من الفقر يُشرع عنده في القيام بأي نشاط اقتصادي من أجل إشباع الحاجات الطبيعية، كما هو الأمر في منطقة الساحل الأفريقي الذي اجتاحته موجة الجفاف خلال الثمانينات. بالنسبة لمعظم مناطق العالم الأخرى، فإن الفقر والحرمان هما مفهومان نسبيان وليسا مطلقين، يتأتّيان من دور المال كرمز للقيمة[4]. إن «عتبة الفقر» الرسمية في الولايات المتحدة تُمثّل مستوى معيشياً أكثر ارتفاعاً من مستوى فئات الأغنياء في بعض بلدان العالم الثالث. إلاّ أن هذا لا يعني أن فقراء الولايات المتحدة راضون أكثر من أغنياء أفريقيا أو آسيا الجنوبية، لأن إحساسهم بالكرامة الشخصية يتلقى المزيد من الإهانات اليومية. إن ملاحظة لوك حول كون رئيس القبيلة الأميركية [الهندية] «يأكل ويسكن ويلبس بدرجة أدنى بكثير من مستوى العامل

المياوم في انكلترا» تهمل التيموس وتتجنب كلياً طرح المشكلة. فإن زعيم القبيلة الأميركية يملك إحساساً بالكرامة لا نجده أبداً عند المياوم الانكليزي، وهي كرامة ولدت من حريته، من اكتفائه الذاتي ومن احترام الاعتراف الذي يتلقّاه من المجموعة المحيطة به. إن المياوم قد يأكل بشكل أفضل، ولكنه تابع كلياً لصاحب عمل، هو في نظره غير موجودٍ بالقوّة ككائن إنساني.

فسوء فهم الجانب «التيموسي» في ما يُعتبر عادة أنه دافع اقتصادي، يؤدي إلى تناقضات واسعة في معنى التفسير السياسي والتغيرات التاريخية. يجري التأكيد مثلاً على أن الثورات هي نتيجة للفقر والحرمان، أو الاعتقاد أنه كلما كان الفقر والحرمان كبيرين كان احتمال الثورة أكبر. فالدراسة المشهورة لتوكفيل حول الثورة الفرنسية ترى أن العكس تماماً هو الذي حدث: فخلال الثلاثين أو الأربعين سنة التي سبقت الثورة، عرفت فرنسا فترة، لم تشهد مثيلاً لها في السابق، من النمو الاقتصادي المقترن بسلسلة من الاصلاحات ذات الطابع الليبرالي، وهي إصلاحات هادفة فعلاً ولكن النظام الملكي لم يتبعها إلاّ قليلاً. فالطبقة الفلاحية الفرنسية كانت أكثر ازدهاراً واستقلالية عشية الثورة من الطبقات الفلاحية في سيليسيا أو بروسيا الشرقية؛ وكذلك الأمر بالنسبة للطبقات الوسطى. ومع ذلك انطلقت هذه الطبقات في تأكيد الثورة لأن ليبرالية الحياة السياسية التي جرت في أواخر القرن مكّنتها من فهم حرمانها النسبي بشكل أكثر حدة من أي بروسي، وكذلك من التعبير عن غضبها أمام هذه الحالة[5]. ففي العالم المعاصر وحدَها البلدان الأكثر غنى والبلدان الأكثر فقراً هي الأكثر استقراراً. بينما بالمقابل هناك ميل واضح لعدم الاستقرار السياسي في البلدان التي تسير نحو التحديث الاقتصادي، لأن النمو ذاته يثير ويشجع التوقّعات الجديدة والمطالب الجديدة. وإن ما يعتبر عادة «ثورة الترقعات الحديثة» ما هو إلاّ ظاهرة «تيموسية» وليس تصعيداً في الرغبات[6].

وهناك الكثير من النشاطات الأخرى المعتبرة عادة كأمثلة على الرغبة الطبيعية تحتوي على جانب «تيموسي». فالإشباع الجنسي مثلاً ليس مجرد قضية إشباع جسدي - إذ لا نحتاج دائماً لشريك من أجل هذا - بل هو يعكس من ناحية أخرى الحاجة لأن يكون إغراؤنا الشخصي «معترفاً به» من قبل الآخر. فالأنا «المعترف بها» هنا ليست بالضرورة هي نفسها أنا السيد الأرستقراطي عند هيغل، أو الأنا الأخلاقية الخاصة بالتاجر عند هافيل؛ ولكن أشكال الشبق الأكثر عمقاً تحوي ضمناً رغبة الاعتراف، من قبل الشخص المحبوب، بشيء يتعدّى خصائصه الجسدية، أي في نهاية المطاف رغبة الاعتراف بقيمته.

هذه الأمثلة المختلفة عن التيموس لا تهدف إلى البرهنة على أن كل نشاط اقتصادي وكل حب جنسي وكل عمل سياسي يمكن أن يتحول إلى رغبة الاعتراف. فالعقل والرغبة يبقيان جزئين من النفس متميزين عن التيموس. فهما يشكلان على أكثر من صعيد الجزئين المسيطرين في النفس بالنسبة لإنسان الليبرالية الحديث. فالكائنات الإنسانية متعطشة للمال لأنها تريد أشياء، وليس مجرد الاعتراف؛ مع تحرير إمكانيات الاكتساب عند الإنسان الذي حصل في بداية العصور الحديثة، تزايد عدد وأنواع الرغبات المادية بشكل متصاعد. لقد عملنا على إبراز الأبعاد «التيموسية» للشراهة والترف بالتحديد، لأن أولوية الرغبة والعقل في العالم المعاصر تميل إلى

طمس الدور الذي يلعبه **التيموس** أو الاعتراف في الحياة اليومية. **فالتيموس** يبرز غالباً كحليف للرغبة ـ شأن حالة طلب العامل «العدل الاقتصادي» ـ وهو يمتزج بسهولة بهذه الرغبة ذاتها.

إلّا أنه توجد حالات أخرى امتزج فيها **التيموس** مع الرغبة. ينبغي على المؤرخين الذين يحاولون تفسير حرب الانفصال بين الشمال والجنوب أن يجدوا السبب الذي جعل الأميركيين يتحمّلون إرادياً الآلام الرهيبة في حرب قتلت ستة مئة ألف إنسان من بين سكان يبلغ عددهم واحداً وثلاثين مليون نسمة، أي بنسبة ٢٪ من هذا العدد تقريباً. بعض مؤرخي القرن العشرين يبرزون العوامل الاقتصادية محاولين تفسير الحرب على أنها نزاع بين الشمال الذي يسير في طريق التصنيع والجنوب المكوّن من المزارعين التقليديين. هذا النوع من التفسير ليس مرضياً حقاً. في البداية نشبت الحرب لأهداف تبعد كلياً عن الاقتصاد: الشمال يريد المحافظة على الاتحاد والجنوب يريد ابقاء «الكيان الخاص» ونمط الحياة الذي كان يعيش فيه. ولكن كان هناك أيضاً مشكلة أخرى قد أشار إليها ابراهام لنكولن، وهو الأكثر حكمة من بين عدد كبير من مفسِّريه اللاحقين بقوله إن «كل إنسان يعلم» أن العبودية كانت «إلى حدٍ ما سبب» هذا النزاع. وبالفعل، كان هناك عدد كبير من الشماليين معارضين لتحرير العبيد ويأملون بانهاء الحرب بسرعة من خلال تسوية معينة. ولكن اصرار لنكولن على السير بالحرب حتى النهاية، وهو مؤكد في قساوة تحذيره بالذات، لا يمكن فهمه اقتصادياً (كان لنكولن يفضل أن يرى الحرب تصل إلى حدها النهائي، حتى ولو استهلكت ثمار عمل غير مدفوع لمئتي وخمسين عاماً من العبودية). إن مثل هذه الأقوال لا معنى لها إلّا بالنسبة للجانب «التيموسي» من النفس[7].

نأتي ببعض الأمثلة عن رغبة الاعتراف في السياسة الأميركية المعاصرة. فالإجهاض كان مثلاً إحدى المشاكل الأساسية لمجتمع الجيل السابق، على الرغم من أنه لا يحوي أي رهان اقتصادي[8]. فالجدل حول الإجهاض جرى ظاهرياً حول الحقوق المتقابلة للجنين وللمرأة، ولكنه يعكس في الواقع خلافاً أكثر عمقاً بين الكرامة النسبية للعائلة التقليدية ودور النساء في هذه العائلة من جهة، واستقلال النساء في العمل من جهة أخرى. فالفريقان المتقابلان في النزاع يشعران بالسخط سواءً باسم الجنين المجهض، أو باسم النساء اللائي قد يمتن من جراء عمليات الإجهاض السرية، ولكن باسمهما الخاص أيضاً: فالأم التقليدية تغتاظ لأنها تشعر أن الإجهاض يحط من الاحترام تجاه الأمومة، والمرأة العاملة التي تشعر بالسخط لأن غياب حق الإجهاض ينتقص من كرامتها كمساوية للرجل. إن بشاعة العنصرية في أميركا الحديثة لا تكمن إلّا جزئياً في نقص التسهيلات الاقتصادية بالنسبة للسود: فالفضيحة الحقيقية في هذا هي، أنّ الأسودَ، في نظر العديد من البيض، «ليس رجلاً مرئياً» (بحسب تعبير رالف إليسون)، فهو ليس مكروهاً فعلياً، وإنما «لا ينظر إليه» ككائن إنساني. كل مشاكل الحريات والحقوق المدنية تقريباً، على الرغم من البعد الاقتصادي الهام فيها، هي في الأساس صراعات «تيموسية» من أجل الاعتراف بالمفاهيم المتعارضة حول العدالة والكرامة الإنسانية.

إن النضال باسم المشردين بلا مأوى، ومحاولات وقف مشاريع التنمية الكبرى باسم الحفاظ على العصفور آكل الذباب أو على البومة المرقطة الغربية، والحماس التبشيري الذي لا يقوم به الأميركيون فقط لإيقاف التدخين بل يجهدون لنبذ المدخنين من جميع الأماكن العامة، وسخط

الناس على الإرهـاب، أو على التـورط العسكري الأمـيركي في بلاد بعيـدة ـ كل هـذه الأحداث تشكل مظاهر للتيموس الذي يجتاح الحياة السياسية.

ورغبة الاعتراف قد لعبت أيضاً دوراً هاماً وحسّاساً في إطـلاق الزلـزال المناهض للشيـوعية في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية والصين. إن العـديد من الأوروبيـين الشرقيين أرادوا بـالتأكيـد نهاية الشيوعية لأسباب اقتصادية متردية ـ لأنها بحسب اعتقادهم قد تفتح الطريق أمام مستويـات معيشية مشابهـة لمستوى معيشـة ألمانيـا الغربيـة. فالمحـرك الأساسي لـلإصلاحـات التي بدأت في الاتحـاد السوفيـاتي والصين كـان إلى حدٍ مـا محركـاً اقتصاديـاً: لقد عـالجنـا سـابقـاً عـدم كفـاءة الاقتصاديات المركزية في الاستجابة لمتطلبات المجتمع «ما بعد الصنـاعي». ولكن رغبة الازدهـار ترافقت أيضاً مع مطلب الحقوق والمشاركـة السياسيـة بعيداً عن المـطلب الاقتصادي؛ وبعبـارات أخرى، جرت المطالبة بنظام قادر عـلى توفـير الاعتراف كـركيزة شمـولية وطبيعيـة. فالانقـلابيون المبتـدئون قـد أخطأوا في آب (أغسـطس) 1991 عندمـا اعتقدوا أن الشعب الـروسي قد يستبـدل «حريته بقطعةٍ من اللحم المجفف»، بحسب تعبير أحد المدافعين عن برلمان روسيا(*).

لن نتمكن من فهم كليـة الظاهـرة الثـوريـة إن لم نقـدّر كـما يجب فعـل الغضب «التيمـوسي» ومطلب الاعتراف اللذين رافقا أزمة الشيوعية الاقتصـادية. فـإذا راقبنا هـذا العالم الشيـوعي (أو الشيـوعي السابق) فـإننا نـرى أن الأحداث التي بلورت هـذه الثـورات المتبـاينـة لم تـأتِ نتيجـة اعتبارات اقتصاديـة وإنما حصلت كنتيجـة ردود فعل «تيمـوسية». فـإحدى الخصـائص المدهشـة للحـالات الثـوريـة هي أن الأحـداث التي تـدفـع الشعب للمخـاطـرة وتسيـير الآلـة التي تقلب السلطة، لن تكون تلك التي يصفها المؤرخون فيها بعد أنها أحداث «أساسية». بل هي بالأحـرى وقائع صغيرة تبدو ظاهريـاً عرضيـة. فما أثـار السخط الشعبي في تشيكوسلوفـاكيا مثلاً وأدى إلى بروز مجموعة «الحقوق الإنسانية» المعارضة هو سجن هافيل نفسه، وذلـك رغم المحاولات الأولى للتحرر الاقتصادي التي قام بها النظام الشيوعي الميئوس منه. فقد راحت جماهير غفيرة تتجمع في شوارع براغ في تشرين الثاني (نوفمبر) 1989، بعد أن سرت إشاعة، تبين فيها بعد أنها كاذبة ـ أن طالباً قد قتل على أيدي قـوى الأمن. وفي رومانيـا، بدأ تسلسـل الأحداث التي أدت إلى سقـوط نظام تشاوشيسكو في كانون الأول (ديسمبر) 1989 بمظاهرات في مدينة تيميشوار حول اعتقال أحد الكهنـة من الجنسية الهنغـارية، الأب تـوك، الذي قـام بحملة ناشـطة من أجل حقـوق الأقليّـة المحلية من أصل هنغاري(9). وفي بولونيا تنـامَى العداء ضـد السوفيـاتيين وحلفـائهم الشيوعيـين البولونيين خلال عشرات السنين من جراء رفض مـوسكو الاعـتراف بمسؤولية جيـوشها في مجـزرة الضباط البولونيين عام 1940 في غابة كاتين؛ وكان أحد الأعمال الأولى لنقابة التضامن بعد دخولها إلى الحكومة إثر اجتماع «الطاولة المستديرة» في ربيع 1989، هو مـطالبة السـوفياتيـين بتقريـر دقيق عن مجازر كاتين. وهناك عملية مشابهة جرت في الاتحاد السوفيـاتي نفسه، حيث طـالب الكثيرون من النـاجـين من الإرهـاب الستـاليني بمحـاكمـة المجـرمـين وإعـادة الاعتبـار إلى ضحـايـاهم. فالبريسترويكا والإصلاح السياسي لا يمكن فهمها بمعزل عن الرغبة في قول الحقيقة حـول الماضي

(*) الإشارة هنا إلى محاولة الانقلاب على غورباتشوف الفاشلة. [م]

وفي إعادة الكرامة على الأقل إلى الذين هلكوا بصمت في فظائع الكولاك. فالغضب الذي انفجر ضد العديد من المسؤولين المحليين عام 1990 وعام 1991 لم يكن أصله في انهيارات النظام الاقتصادية؛ وإنما في الفساد الشخصي وفي غطرسة مسؤولي الحزب الشيوعي المحليين، مثل السكريتير الأول لمدينة فولغوغراد الذي طرد من مركزه عنوة لأنه استخدم أموال الحزب ليشتري سيارة فولفو.

ولقد أضعفت كثيراً نظامَ هونيكر سلسلةٌ من الأحداث عام 1989: أزمة اللاجئين، حيث قام مئات الآلاف من المواطنين بالهرب إلى الغرب؛ فقدان الدعم السوفياتي؛ وأخيراً هدم جدار برلين. ففي تلك الأثناء لم يكن أبداً واضحاً أن الاشتراكية الشيوعية قد ماتت في ألمانيا الشرقية: فالحادث الذي عزل كلياً الشيوعيين من السلطة وأسقط نهائياً قادتهم الجدد كرينز ومودرو كان الكشف عن فخامة المقر الشخصي لهونيكر في ضواحي واندليتز[10]. فمن الناحية العقلية، يبدو هذا الغضب العام اليوم غير عقلاني: هناك أسباب متعددة للشكوى من الشيوعية في ألمانيا الشرقية، مرتبطة بغياب الحرية السياسية وبمستوى المعيشة المنخفض بالمقارنة مع مستوى ألمانيا الاتحادية. لم يكن هونيكر يعيش في قصر فرساي المستحدث؛ فمنزله يشبه منزل برجوازي غني من هامبورغ أو بريم. ولكن المآخذ المعروفة والتي تكررت كثيراً ضد الشيوعية لم تصل إلى درجة العنف «التيموسي» الذي يتملك من المواطنين العاديين في ألمانيا الديمقراطية لدى اكتشافهم عبر شاشات التلفزيون مقر إقامة هونيكر: هذه الصور كشفت عن الرياء الفاضح لنظام يدعي أنه نذر نفسه للمساواة بين الناس، مما ألحق الإهانة بالعمق بمعنى العدالة لدى الشعب وكان كافياً لنزوله بقوة إلى الشارع مطالباً باسترداد سلطة الحزب الشيوعي تماماً.

هذه هي أيضاً حالة الصين. فالإصلاحات الاقتصادية لدنغ كسياوبنغ خلقت أفقاً جديداً من التسهيلات الاقتصادية بالنسبة لجيل كامل من الشباب الصينيين الذين أصبحوا بالغين في الثمانينات: لقد باتوا قادرين على الانطلاق في الأعمال، وفي قراءة الصحف الأجنبية، وقادرين على الدراسة في الولايات المتحدة والبلدان الغربية وذلك للمرة الأولى منذ الثورة الماوية. فالطلاب الذي ترعرعوا في هذا الجو من الحرية الاقتصادية كانت لهم بالطبع أسباب اقتصادية للشكوى، خاصة حول التضخم المتفاقم الذي كان ينهش شيئاً فشيئاً قدرة معظم سكان المدن الشرائية. ولكن صين الإصلاحات كانت بلداً أكثر دينامية وأكثر غنى بالفرص مما كانت عليه أيام ماو، خاصة بالنسبة لأصحاب الامتيازات الذين كانوا يدرسون في جامعات بكين وسيان وكانتون وشنغهاي. ومع ذلك فهؤلاء الطلاب هم الذين تظاهروا من أجل المزيد من الديمقراطية. أولاً، عام 1989، ثم مجدداً في ربيع 1989، بمناسبة ذكرى وفاة هويا وبانغ. لقد قدموا مطالب متنوعة، أكثرها لا علاقة وثيقة له بالديمقراطية كما نفهمها في الغرب، وحتى أن بعضها كان عكس روح الاصلاحات الاقتصادية ذات الطابع الليبرالي. كان الطلاب بادىء الأمر مستائين من التضخم ومن فساد مسؤولي الحزب الشخصي، ذلك الفساد الذي بلغ ـ كما يقال ـ مستويات قياسية في عائلة دنغ بالذات. ومع تطور المظاهرة ازداد غضبهم لعدم الاستماع إليهم، كما غضبوا من موقف الحزب والحكومة عنما رفضا الاعتراف بهم وبعدالة مطالبهم. فطلبوا الالتقاء شخصياً

بدنغ كسياوبنغ وزهاو زيانغ أو بغيرهم من القادة الصينيين، ثم راحوا ينشدون الاعتراف الرسمي بتنظيمهم. ومن الصعب معرفة إذا ما كانوا يقصدون أن يتخذ هذا التنظيم في النهاية شكل ديمقراطية تمثيلية، ولكن كان المطلب المقترن بذلك هو أن يُؤخذوا على محمل الجد، مثل الراشدين الذين تستحق آراؤهم درجة معينة من الاحترام والمراعاة.

كل هذه الأمثلة المستعارة من العالم الشيوعي تعبر بشكل أو بآخر عن آثار رغبة الاعتراف. فالدافع الأساسي للإصلاحات التي بدأت في الاتحاد السوفياتي والصين كان إلى حد معين اقتصادياً، وذلك بسبب عدم قدرة الاقتصاد ذي الإدارة المركزية على الاستجابة لمتطلبات المجتمع «ما بعد الصناعي». ولكن هذه الرغبة في العيش الأفضل وفي الازدهار ترافقت مع مطلب الحقوق الديمقراطية والمشاركة السياسية بحد ذاتها، وبعبارات أخرى، ترافقت مع نظام يفهم الاعتراف كركيزة آلية وشمولية. وفضلاً عن ذلك لن نتمكن من فهم مجمل الظاهرة الثورية دون أن نقدّر نتائج الغضب «التيموسي» ومطلب الاعتراف الذي رافق الأزمة الاقتصادية. إنها خاصية عجيبة في الحالات الثورية أن تكون الأحداث التي تدفع الناس للمخاطرة وزعزعة قواعد الحكومات، نادراً ما هي الوقائع الكبرى التي يصفها المؤرخون فيما بعد بكونها الأسباب الأساسية، بل هي بالأحرى الوقائع الصغرى التي تبدو عارضة. فالشعب لم ينزل إلى شوارع لايبزيغ وبراغ وتيميشوارا وبكين وموسكو ليطلب من الحكومة إعطاءه «اقتصاداً يلي الاقتصاد الصناعي»، أو حتى ليطلب أن تزود المحلات الكبرى بالأغذية. إن غضبه الأكثر قوة هو الذي أحدثته رؤيته للمظالم «الثانوية» نسبياً: اعتقال أو اغتيال كاهن، الكشف عن فساد مسؤول محلي، استشهاد متظاهر أمام شرطي أطلق النار بسهولة، اقفال صحيفة، أو رفض المسؤولين تسلم لائحة من الشكاوى. فالمؤرخون يفسرون فيما بعد كل هذه الوقائع بأنها أسباب ثانوية أو جانبية، وهذا صحيح، ولكنه لا يمنعها من أن تكون ضرورية من أجل تطور الأمور التي تؤدي في النهاية إلى الثورة.

إن الحالات الثورية لا يمكن أن تستمر فترة طويلة بحيث لا يقبل بعض الناس على الأقل التضحية برفاهيتهم وحياتهم من أجل انتصار القضية؛ فالشجاعة التي تولد من هذا التصرف لا تأتي من الجزء الراغب في النفس، وإنما من جزئها «التيموسي». فإنسان الرغبة، **الإنسان الاقتصادي**، «البرجوازي» الحقيقي يقوم دائماً «بحساب التكاليف والمكاسب» الذي يقوده دون أدنى شك إلى التوجه نحو العمل «في إطار النظام». فالإنسان «التيموسي» وحده، إنسان الغضب هو الذي يغار على كرامته الذاتية وعلى كرامة مواطنيه، هو الإنسان الذي يفهم أن قيمته تتكوّن من شيء ما يفوق مجمل الرغبات المعقدة التي تشكل وجوده المادي - فيتطوع ليقف في وجه دبابة أو ليجابه طابوراً من الجنود؛ ويحدث غالباً أنه بدون هذه الأفعال البطولية الصغيرة، رداً على مظالم صغيرة، فإن مسيرة الأحداث الهائلة التي تحدّد التغيرات الأساسية في البنيات السياسية والاقتصادية لن تشق طريقها أبداً.

- 17 -

عظمة التيموس وانحطاطه

إنّ الإنسان لا يكافح من أجل السعادة؛ وحده الانكليزي يفعل ذلك.
[نيتشه - غروب الآلهة Le Crépuscule des idoles[1]]

إن معنى الكرامة الشخصية عند الإنسان ومطلبه في أنْ يُعْتَرف به قد عُرضا حتى الآن كمصدر للفضائل الشريفة مثل الشجاعة والكرم وحب الخير العام، وكمركز للمقاومة ضد الطغيان، وكسبب من أسباب اختيار الديمقراطية الليبرالية. ولكن هناك جانب مظلم في رغبة الاعتراف دفع الكثيرين من الفلاسفة إلى الاعتقاد أن التيموس هو أصل الشر الرئيسيّ على أرض الإنسان.

بالنسبة لنا، وُلد التيموس في الأصل كتقدير للقيمة الشخصية لفرد معين. فمثل التاجر الذي أورده هاڤيل يوحي أن معنى الكرامة هذا يرتبط غالباً بشعور كوننا «أكثر» من رغباتنا الطبيعية وأن الفرد منّا فاعلٌ أخلاقي قادر على الاختيار بحرية. هذا الشكل المتواضع للتيموس يمكن اعتباره كشعور باحترام الذات أو كما يقال «تقدير الذات». كل الكائنات الإنسانية تملك هذا الشعور بنسب متفاوتة، لأن هذا الامتلاك يبدو مهماً بالنسبة لقدرة كل فرد على العمل في العالم وبالنسبة للرضى الذي يشعر به في حياته الخاصة. وكما يقول ديديون (J. Didion)، هذا ما يسمح بالقول «لا» للناس الآخرين دون أن نلوم أنفسنا لذلك[2].

إن وجود بعدٍ أخلاقي في الشخصية الإنسانية، من شأنه أن يقدر باستمرارٍ الذاتَ والآخرين، لا يعني وجود اتفاق حول المحتوى الجوهري للأخلاقية. ففي عالم من «الأنوات» الأخلاقية و«التيموسية»، نشهد دائماً بروز خلافات وصدامات وانفعالات غاضبة يعطيها المفكرون الأسماء المتنوعة، بحيث أن التيموس هو أيضاً نقطة انطلاق النزاعات بين الإنسان، حتى في مظاهره الأكثر تواضعاً.

فضلاً عن ذلك، ليس مضموناً أن يبقى تقدير الكائن الإنساني لقيمته الذاتية في حدود أناه «الأخلاقية». يعتقد هاڤيل أنه يوجد بصيص من الحكم الأخلاقي ومعنى «الدقة» عند جميع

الناس؛ حتى ولو قبلنا بهذا التعميم فعلينا أن نقرّ أنه ليس نامياً عند الجميع بالشكل نفسه. يمكننا أن نطلب الاعتراف ليس فقط بقيمتنا الأخلاقية، بل أيضاً بثروتنا وقوتنا وكذلك أيضاً بجمالنا الجسدي.

وأهم من ذلك: ليس من سبب للاعتقاد أن كل واحد سوف يقدر نفسه على أنه **مساوٍ** للآخرين. فهو بالأحرى يسعى لأن يُعترف به **كمتفوق** على الآخرين، ربما على قاعدة قيمة داخلية حقيقية، ولكن غالباً تحت تأثير إفراط عبثي في تقدير الذات. هذه الرغبة بأن يُعتَرف بنا كمتفوقين على الآخرين نعطيها اسماً جديداً ذا جذر يوناني **الميغالوتيميا** Mégalothymia (أو جنون العظمة). هذه **الميغالوتيميا** قد تبرز عند الطاغية الذي يجتاح ويستعبد شعباً مجاوراً من أجل أن يعترف بسلطته، كما تبرز عند عازف للبيانو في حفل موسيقي يريد أن يُعترف به على أنه أفضل عازف لبتهوفن. وعكس هذه **الميغالوتيميا الأيزوتيميا** Isothymia أو الرغبة في أن يُعترف بنا كمساوين للآخرين. وكلا الرغبتين تشكلان مظهرين لرغبة الاعتراف وتمكّنان من فهم الانتقال التاريخي نحو الحداثة.

فمن الواضح أن الميغالوتيميا هي هوىً ذو إشكالية عظيمة في الحياة السياسية، لأنه إذا كان الاعتراف بتفوق شخص ما من قبل شخص آخر يعتبر مكافأة، فمن الطبيعي أن يشكل الاعتراف من قبل **الجميع** أكثر من ذلك. فالتيموس الذي ولد في الشكل المتواضع كاحترام للذات، يمكنه أن يبدو وكأنه رغبة في السيطرة. هذا الوجه الأخير كان بالطبع حاضراً منذ البداية في المعالجة الهيغلية للتصادم الأوليّ، وفي النهاية في سيطرة السيد على العبد. إن منطق الاعتراف يقود في نهاية المطاف إلى الرغبة في أن يعترف بنا **شمولياً**، أي إلى الامبريالية.

إن **التيموس** بشكله المتواضع كإحساس بالكرامة عند التاجر، أو بشكله **كميغالوتيميا** (الطموح عند الطاغية كما عند يوليوس قيصر أو ستالين مثلاً)، قد شكّل أحد المواضيع المركزية في الفلسفة السياسية الغربية، حتى ولو أعطى كل مفكر لهذه الظاهرة اسماً مختلفاً. إن معظم الذين فكروا جدياً حول السياسة وحول مشكلة النظام السياسي العادل كان عليهم أن يقارنوا أنفسهم بالتباسات **التيموس** الأخلاقية محاولين استخدام جوانبه الايجابية وتعطيل الجانب الغامض منه.

لقد قام سقراط بعرض مطول لهذا المفهوم في **الجمهورية**، لأن الجانب «التيموسي» في النفس تبيّن أنه أساسي لبناء مدينته المثالية، «بواسطة الخطاب»[3]. هذه المدينة شأن كل مدينة «واقعية» لها أعداء في الخارج وتحتاج لأن يُدافَع عنها في وجه الهجمات الخارجية. ممّا يتطلب إذاً طبقة من الحراس الشجعان والمحبين للخير العام الذين يضحّون إرادياً برغباتهم المادية من أجل حب الخير المشترك. لا يعتقد سقراط أن الشجاعة والتضحية للخير العام يُمكِنهما أنْ يُولَدا بفعل حساب المصلحة الأنانية على ضوء العقل. فهما بالأحرى تتجذّران في **التيموس**، في الاعتزاز الصادق لهذه الطبقة من الحراس تجاه ذاتها وتجاه مدينتها، وفي الغضب اللاعقلاني بالقوة ضد كل من يهدّدها[4]. وهكذا، فإن التيموس بالنسبة لسقراط هو فضيلة سياسية أساساً ضرورية لاستمرار الجماعة في الحياة، لأنها القاعدة التي ينسلخ من خلالها الإنسان الخاص عن حياته كرغبة أنانية

ليتطلع باتجاه الخير العام. ولكن سقراط يعتقد أيضاً أن للتيموس القدرة على تدمير المجموعات السياسية كما له القدرة على شدّ لحمتها. وهو يعود إلى هذه النقطة في أمكنة مختلفة من **الجمهورية**، مثلاً عندما يقارن الحارس «التيموسي» بكلب الحراسة المفترس الذي من المحتمل أن يعض سيده كما يعض الغريب، إذا لم يُعَدّ ويدرَّبْ بشكل ملائم[5]. فبناء النظام السياسي العادل يتطلّب إذاً إعداداً وتدريباً للتيموس، والجزء الأكبر من الأقسام الأولى الستة **للجمهورية** مخصص لتربية طبقة حراس الدولة.

كانت ميغالوتيميا الطامعين في السيطرة على الآخرين بواسطة الامبريالية موضوعاً مهماً لقسم كبير من الفكر السياسي في القرون الوسطى وفي بداية العصور الحديثة، الفكر الذي كان يعزو هذه الظاهرة إلى السعي وراء المجد. إن صراع الأمراء الطموحين في سبيل الاعتراف قد أُدرِكَ بشكل عام، على أنه خاصية إجمالية تتعلّق بالطبيعة الإنسانية وبالسياسة معاً. لم يكن ذلك معتبراً بالضرورة طغياناً أو ظلماً، في عصر شكّلت فيه شرعية الامبريالية في الغالب واقعاً مقبولاً[6]. فالقديس أغسطينوس مثلاً أدرج رغبة المجد بين العيوب، ولكنه جعلها أقلّها ضرراً، ومبعثاً محتملاً للعظمة الإنسانية[7].

والميغالوتيميا كرغبة في المجد كانت في لب فكر الفيلسوف الحديث الأول الذي تخلى بالتأكيد عن التقليد الأرسطوطاليسي للفلسفة السياسية المسيحية في القرون الوسطى، أي: نقولا مكيافيلي. يعتبر مكيافيلي اليوم أنه كاتب آراء متعددة تحوي وقاحة صريحة عن طبيعة السياسة التي لا ترحم: مثلاً، من الأفضل أن يكون الإنسان مرهوباً على أن يكون محبوباً، أو يجب ألّا نفي بوعدنا إلّا إذا كان ذلك مهماً. كان مكيافيلي في الواقع مؤسس الفلسفة السياسية الحديثة: فهو كان يعتقد أن الإنسان يمكن أن يصبح سيد مصيره إذا استوحى من الشكل الذي يعيشه الناس حقاً وليس من الشكل الذي عليهم أن يعيشوه. فبدلاً من محاولة تحسين الناس بالتربية، كان مكيافيلي يحاول بناء نظام سياسي مرضٍ انطلاقاً من شرور الناس: هذه الشرور يمكن أن توضع في خدمة غايات مرضية إذا جرى تنظيمها بشكل ملائم عن طريق مؤسسات مناسبة[8].

فالفلورنسيّ مكيافيلي قد أدرك أن الميغالوتيميا حين تتخذ شكل الرغبة في المجد كانت المحرك النفسي الأساسي لطموح الأمراء. لذلك باستطاعة بعض الأمم أن تجتاح جيرانها لضرورة الدفاع الاحتياطي عن النفس، أو لتجميع السكان والموارد من أجل المستقبل. ولكن خلف هذه التبريرات المادية كان هناك في الواقع رغبة الإنسان لأن يُعترف به، من نوع الشعور باللذة الذي كان يتملك القائد الروماني بعد النصر عندما يجري عرض عدوّه في الشوارع مكبلاً بالسلاسل وسط هتافات الجمهور. بالنسبة لمكيافيلي لم تكن رغبة المجد وقفاً على الأمراء أو الحكومات الأرستقراطية. فهي تطال أيضاً الجمهوريات كما في حالة الأمبراطوريات الجشعة في أثينا وروما، حيث أدّت المشاركة الديمقراطية إلى زيادة طموح الدولة وتوفير أداة عسكرية أكثر فعالية للتوسع[9].

لما كانت رغبة المجد خاصية شمولية للإنسان[10]، لاحظ مكيافيلي أن هذا الأمر يخلق مشاكل خاصة ويدفع الناس الطموحين إلى الطغيان والبقية إلى العبودية. فالحل الذي طرحه لهذه

المشكلة كان مختلفاً عن حل أفلاطون، وأصبح ميزة خاصة بالدساتير الجمهورية التي تلت. فبدلاً من محاولة تربية الأمراء أو الحراس «التيموسيين»، كما تصور ذلك أفلاطون، ينبغي أن نواجه تيموساً بتيموس آخر. فالجمهوريات «المختلطة» التي يمكن فيها إجراء موازنة بين طموحات الأمراء «التيموسية» والأرستقراطية ورغبة الشعب «التيموسية» في الاستقلال، باستطاعتها أن تؤمن درجة معينة من الحرية[11]. فالجمهورية «المختلطة» عند مكيافيلي هي إذاً ترجمة بدائية لفصل السلطات، المألوف في الدستور الأميركي.

وبعد مكيافيلي شهدنا ولادة مشروع جديد، قد يكون أكثر طموحاً، ولكننا اعتدنا عليه. لقد حاول هوبس ولوك، مؤسسا الليبرالية الحديثة اقتلاع **التيموس** من الحياة السياسية واستبداله بخليط من الرغبة والعقل. هذان الليبراليان البريطانيّان الحديثان الأولان اعتبرا **الميغالوتيميا** ـ على شكل الكبرياء المهووس والعنيد عند الأمراء، أو التعصب الديني عند رجال الدين الملتزمين ـ أنها السبب الرئيسي للحرب. ولقد سلك مسلكهما في نقدهما للكبرياء الأرستوقراطية عدد من كتّاب عصر الأنوار، من بينهم: آدم فيرغوسن (Ferguson)، جيمس ستيوارت، دافيد هيوم ومونتسكيو. في المجتمع المدني الذي تصوره هوبس ولوك وغيرهم من أوائل مفكري الليبرالية الحديثة، لا يحتاج الإنسان إلاّ إلى الرغبة والعقل. **فالبرجوازي قد أبدعته بدايات الفكر الحديث** عمداً، وهو جهد في الهندسة الاجتماعية يعمل على خلق سلام المجتمع من خلال تغيير الطبيعة الإنسانية ذاتها. بدلاً من جعل **ميغالوتيميا العدد الضئيل** تواجه تلك الميغالوتيميا بالعدد الأكبر، كما أوحى بذلك مكيافيلي، فإن مؤسسيْ الليبرالية الحديثة كانا يأملان بتجاوز **الميغالوتيميا** كلياً وذلك بإجراء المقابلة عملياً بين مصالح الجانب الراغب في الطبيعة الإنسانية مع أهواء جانبها «التيموسي»[12]. فالتجسيد الاجتماعي **للميغالوتيميا** كان الأرستوقراطيةَ التقليدية وهي الطبقة الاجتماعية التي أعلنت عليها الليبرالية الحديثة الحرب. لم يكن المحارب الأرستقراطي يخلق الثروة، بل كان يسرقها من المحاربين الآخرين، أو بشكل أدق كان يختلس من الفلاحين كل الفوائض. لم يكن يعمل بحسب قاعدة العقلانية الاقتصادية، أي ببيع عمله لمن يقدم السعر الأعلى. في الحقيقة، لم يكن يعمل إطلاقاً، بل كان يحقق ذاته في بطالته. وكان سلوكه مرتهناً كلياً لمتطلبات الكبرياء ولأنظمة الشرف، التي لم تكن تسمح له بعمل أشياء دون كرامته، مثل الانخراط في أعمال تجارية معينة. على الرغم من الانحطاط العام للعديد من المجتمعات الأرستقراطية، فإن الأساسي في «الكائن» الأرستقراطي كان مرتبطاً، كما بالنسبة «للسيد» الأولي حسب هيغل، بخطر الموت الذي يسعى إليه إرادياً في المعركة الدامية. فالحرب إذاً تبقى مركزاً لنمط الحياة الأرستقراطية، وهذه الحرب كانت، كما نعلم جيداً بمثابة «كارثة اقتصادية». فالمكسب يكون إذاً بإقناع المحارب الأرستقراطي بعبثية طموحاته بهدف تحويله فيما بعد، إلى رجل أعمال مسالم تساهم نشاطاته المثمرة في إغناء محيطه أيضاً[13].

إن عملية «التحديث» التي وصفتها العلوم الاجتماعية المعاصرة قد تُفهم على أنها الانتصار المتدرج للجزء الراغب في النفس، تحت قيادة العقل، على الجانب «التيموسي» فيها، وفق ترسيمة متكررة تنافسياً في العديد من بلدان العالم أجمع. كانت المجتمعات الأرستقراطية شمولية

تقـريباً في مختلف الثقـافات الإنسـانية، من أوروبـا إلى الشرق الأوسط ومن أفـريقيـا إلى آسيـا. فالتحديث الاقتصـادي لم يكن يتطلب خلق بنيات اجتماعيـة حديثـة فقط (مدن وبـيروقراطيـات عقـلانية)، بـل أيضـاً الانتصـار الأخـلاقي لنمط الحيـاة الـبرجـوازي عـلى الحيـاة «التيمـوسيـة» للأرستقراطية. لقد طُرح عرض هوبس في كل المجتمعـات على طبقـة الأرستقراطيـين القديمـة: وهـو يقضي بأن يتحـول اعتزازهم «التيمـوسي» باتجـاه حياة هـادئة حـافلة بالمكـاسب المادية غـير المحـدودة. في بعض البلدان كما في اليـابان، أجـريت هذه الصفقـة بشكـل مفضـوح: فالـدولـة السائرة على طريق التحـديث حولت بعض أعضـاء طبقة المحـاربين القـديمة من **الساموراي** إلى رجال أعمال أصبحت مؤسساتهم **زايباتسو** Zaïbatsos القرن العشرين[14]. وفي بلدان أخـرى مثل فرنسا رُفِضَت الصفقة من قبل العديد من عنـاصر الأرستقراطيـة الذين شنـوا سلسلة من المعارك اليائسة للمحافظة عـلى أخلاقيـة نظامهم «التيمـوسي». هذا الصراع يستمـر اليوم في العـديد من بلدان العالم الثالث، حيث يضـطر خلفاء المحـاربين مـواجهة الخيـار نفسه: وهـو تعليق سيوفهم كشعارات عائلية واستبدالها بأجهزة الكومبيوتر والناظمات الآلية مع المكاتب الملائمة لها.

وعند الوصول إلى تأسيس أميركا كـان انتصار مبـادىء لوك كـاملاً تقـريباً ـ إذاً انتصـار الجزء الـراغب في النفس عـلى جـزئهـا «التيمـوسي». فحق «البحث عن السعـادة» الـوارد في إعـلان الاستقلال الأميركي جـرى تصوره بشكـل واسع عـلى أنه اكتسـاب للملكية. إن نـظام لوك هـو الإطار العام **للأوراق الفدرالية** (Federalist Papers)، ذلك الدفاع الكبير عن الدستور الأميركي الذي كتبه الكسندر هاملتون وجيمس ماديسون وجون جاي. ففي **الورقة العاشرة** الشهيرة مثلاً، التي تدافع عن الحكومة التمثيلية كعلاج لمرض الحكم الشعبي للفئات، يؤكـد جيمس ماديسـون أن حماية مختلف الملكات الإنسانية ـ وخاصة «الملكات المتنوّعة وغير المتساوية لاكتساب الملكيـة» ـ هو «الهدف الأول للحكومة»[14].

بينـما نرى أن تـراث لـوك ملمـوسٌ في الـدستـور الأمـيركي كلّه، نـلاحظ أنّ كتّـاب **الأوراق الفدرالية** لم يكونوا جاهلين أنه يتعذّر إلغاء رغبة الاعتراف بكل بساطة من الحياة السياسية: فهي قد تفسّر إلى أنها الهدف أو الدافع للحياة السياسية. لقـد فهم هؤلاء الكتّاب بـالفعل أن الحكم الصالح يرتكز على إثبات ذات النفس المتكبر، الذي يحتاج لتوجيهه وفق الاتجاهات الايجابيـة، أو على الأقل غير المؤذية، كما حاول مكيافيلي أن يفعل ذلك. فمع استناده إلى الأحزاب المرتكزة على «مصالح» اقتصـادية في **الـورقة العـاشرة**، يميّزهـا ماديسـون عن الأحزاب الأخـرى المرتكـزة إلى «الأهواء»، أو بشكل أدق إلى آراء الناس الانفعـالية حـول الصحيح والخـاطىء: مثل «الحـماس لآراء متنـوعة تتعلق بـالـدين أو الحكم أو الكثـير من المـواضيـع الأخـرى»، أو «التعلق بـزعـماء مختلفين». فالأراء السياسية كانت تعبيراً عن حب الذات وأصبحت مرتبطة بشكل وثيق بـالتقييم الذي يجريه الفرد عن قيمته بنفسه: «سيكون لكل إنسانٍ آراء وأهواء، طالما العـلاقة قـائمة بـين عقله وحبه لذاته، من شأنها أن تؤثـر على بعضهـا بعضاً، فـالأولى تصبح مـواضيع تتعلق الثـانية بها»[15]. فالفئات السياسية لا تنجم إذاً عن مجرد التصـادم بين الأجـزاء الراغبـة لمختلف الأنفس الإنسانية (أي مصالحها الاقتصادية) بل أيضاً من التصـادم بين أجـزائها «التيمـوسية»[16]. كـانت

الانقسامات تسود السياسة الأميركية في عصر ماديسون، الجدل حول مسائل مثل الاعتدال والدين والاستعباد. . . إلخ. ، شأن سياستنا اليوم التي يسودها حق الإجهاض والتعليم الديني في المدرسة وحرية التعبير.

إلى جانب الآراء المتعددة المتحمسة والمعلنة من قبل عدد كبير من الأفراد الضعفاء نسبياً، فإن كتّاب **الأوراق الفدرالية** كانوا يعتقدون بدورهم أن الحياة السياسية يجب أن تجابه «حب الشهرة» الذي كان، بحسب هاملتون، «الانفعال القائد لأشرف العقول»[17]. وهو بوضوح، رغبة المجد من قبل الأشخاص الأقوياء والطموحين. **فالميغالوتيميا** وكذلك **الايزوتيميا** بقيتا مشكلتين بالنسبة للآباء المؤسسين. والدستور الأميركي لم يكن معتبراً من قبل ماديسون وهاملتون كوسيلة مؤسسية لقمع مختلف تعابير **التيموس**، بل بالأحرى لتوجيهها نحو مخارج غير خطرة، وحتى إنتاجية. وهكذا كان ماديسون يعتبر الحكم الشعبي ـ البيروقراطية، الخطابات السياسية، الجدل، كتابة الافتتاحيات والتصويت في الانتخابات. . . إلخ. ، كشكل بريء لإرضاء كرامة الإنسان الطبيعية وميله الطبيعي نحو التأكيد «التيموسي» لذاته، شرط أن يكون هذا على مستوى دولة جمهورية واسعة بما فيه الكفاية. فالعملية السياسية الديمقراطية مهمة ليس فقط كوسيلة لاتخاذ القرارات أو «لتجميع المصالح»، بل **كعملية تطوير**، أي كمرحلة للتعبير عن **التيموس** الذي يستطيع الإنسان بواسطته البحث عن الاعتراف بمفاهيمهم الخاصة. وعلى صعيد **الميغالوتيميا الأعلى**، ومن المحتمل أن يكون أخطر، عند الناس المهمين والطموحين، يقوم الحكم الدستوري صراحة كوسيلة لاستخدام الطموح من أجل «إعاقة الطموح». فمختلف قطاعات الحكم كانت تعتبر كطرق لدفع طموحات الأقوياء، ولكن نظام التحقق والتوازن كان يضمن إلغاء تلك الطموحات بعضها لبعض والوقاية ضد ظهور الطغيان. فالسياسي الأميركي يمكن أن يعبّر عن طموحه بأن يصبح يوليوس قيصر أو نابليون، ولكن النظام لا يسمح له بأن يكون أكثر من جيمي كارتر أو رونالد ريغان، ويلجمه بضوابط مؤسسية وقوى سياسية كبرى ويقوده لتحقيق طموحاته بأن يكون «خادم» الشعب بدلاً من أن يكون سيده. .

إن محاولة السياسات الليبرالية ـ بحسب تقليد هوبس ولوك ـ إقصاءُ رغبة الاعتراف من الحياة السياسية أو إبقاؤها فيها، مقيدة وعاجزة تقريباً، قد تركت انطباعاً قلقاً لدى العديد من المفكرين. عندها يصبح المجتمع الحديث مكوناً بحسب تعبير لويس (C.S.Lewis) من «أناس بلا شجاعة»: أي من أناس مصنوعين كلياً من الرغبة والعقل، ولكنهم مجردون من كبرياء إثبات ذات النفس التي كانت إلى حدٍ ما مبدأ الإنسانية بالذات في عصورها الأولى. فالشجاعة هي بالفعل ما يجعل الإنسان إنساناً: «وهو بذكائه يغدو روحاً أكثر، وبشهيته حيواناً أكثر»[18]. فبطل **التيموس** الأكثر شهرة والأكثر بروزاً في العصور الحديثة، والنبي الحقيقي لتجديده، هو فريدريك نيتشه عرّاب النسبوية والعدمية المعاصرتين. لقد وُصِفَ هذا الفيلسوف من قبل أحد معاصريه «كجذري أرستقراطي» وهو وصف لم يعترض عليه. هناك جزء كبير من آثاره يمكن اعتباره إلى حدٍ ما رد فعل لما كان يعتبره تبلْوَرَ حضارة كاملة «لأناس بلا شجاعة»، ومجتمع من **البرجوازيين** الذين لا يتطلعون إلاّ إلى الحفاظ على بقائهم الذاتي المريح. فجوهر الإنسان الحقيقي، بحسب

نيتشه، ليس رغبته ولا عقله، وإنما التيموس الخاص به: فالإنسان فوق كل شيء هو مخلوق يقوم بالتقييم، هو ذلك «الحيوان صاحب الوجنتين الحمراوين»، الذي وجد سبب عيشه في قدرته على لفظ كلمتي «الخير» و«الشر». ويقول زرادشت عن هذه الخاصة ما يلي:

«في الحقيقة إن الناس هم الذين أعطوا أنفسهم خيرهم وشرهم. وهم في الحقيقة لم يأخذوهما ولم يجدوهما ولم يسمعوهما كصوت من السماء.

«فالإنسان هو الذي منح قيمة للأشياء، لكي يحافظ على نفسه ـ وهو الذي خلق معنى الأشياء، معنىً إنسانياً. لذلك فهو يدعى «إنسان» أي الذي يقيِّم.

«التقييم هو الخلق: اسمعوا هذا أنتم الخلّاقين! فالتقييم هو، من بين كل الأشياء المقدرة، الكنز الأكثر تقديراً.

«بواسطة التقدير تتثبت القيمة: من دون التقدير تصبح نواة الوجود جوفاء. اسمعوا هذا، أنتم الخلّاقين!»[19].

إن القيم التي يخلقها الإنسان ليست بالنسبة لنيتشه المشكلة المركزية، لأن الإنسان يسير وراء «ألف هدف وهدف». وكل شعب من شعوب الأرض له «لغة خاصة عن الخير والشر» لا يمكن لجيرانه أن يفهموها. ولكن ما يشكل جوهر الإنسان هو فعل التقويم الذاتي، وفيها يحدد لنفسه من قيمة طالباً أن يُعتَرف بها[20]. إن فعل التقويم هذا هو في الأساس مبني على التفاوت وعدم المساواة لأنه يتطلب التمييز بين الأفضل والأسوأ. كان نيتشه يهتم إذاً بمظاهر التيموس فقط التي تقود الناس للإعلان بأنهم أفضل من غيرهم، أي إلى الميغالوتيميا. إن النتيجة الرهيبة للحداثة تكمن في جهد مبدعَيْها هوبس ولوك من انتزاع قدرة الإنسان على التقييم باسم الأمان الجسدي والتراكم المادي. ونظرية نيتشه الشهيرة عن «إرادة القوة» يمكن فهمها باعتبارها الجهد لإعادة تأكيد أولوية التيموس في مقابل الرغبة والعقل، وبالتالي لإصلاح الإساءة التي سببتها الليبرالية الحديثة للاعتزاز الإنساني ولإثبات الذات. إن أعمال نيتشه هي تعظيم «للسيد الأرستقراطي» عند هيغل ولصراعه المميت من أجل الاعتبار المحض، وهي كذلك إدانة غاضبة لحداثة اعتمدت كلياً أخلاقية العبد بحيث إنها لم تعد واعية للخيار الذي اعتمدته.

على الرغم من تغيّر المصطلحات المستخدمة لمعالجة ظاهرة التيموس أو رغبة الاعتراف، يبدو واضحاً أن هذا «الجزء الثالث» من النفس كان موضوع تفكير مركزياً في التقليد الفلسفي من أفلاطون حتى نيتشه. وهذا يوحي بطريقةٍ مختلفةٍ تماماً لقراءة العملية التاريخية، ليس وفق طريقة تاريخ تطور علم الفيزياء الحديثة، بل بالأحرى على أنها ظهور الميغالوتيميا ونموها وفي النهاية انحطاطها. فالعالم الاقتصادي الحديث لا يمكن أن يظهر في الواقع إلّا بعد تحرر الرغبة، إذا جاز التعبير، على حساب التيموس. والعملية التاريخية التي تبدأ مع معركة السيد الدامية تنتهي إلى حدٍ ما مع البرجوازي الذي يسكن الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة والذي ينشد الكسب المادي مفضلاً إياه على المجد.

واليوم لا أحد يدرس التيموس منهجياً كجزء من تكوينه، و«الصراع من أجل الاعتراف» لا

ينتمي لمصطلحاتنا السياسية المعاصرة، ورغبة المجد، التي كانت بالنسبة لمكيافيلي تركيباً طبيعياً للسلوك الإنساني (هذا الجهد الذي لا يمكن كبته لأن يصبح الفرد أفضل من الآخرين والذي يجعل أكبر قدر من الناس يعترفون بتفوقه)، لم تعد طريقة مقبولة لوصف الأهداف الشخصية لفرد معين. فقد أصبحت هذه الرغبة ميزة لأناس لا نحبهم أبداً، هؤلاء الطغاة الذين نشأوا فيما بيننا مثل هتلر، ستالين. **فالميغالوتيميا** تستمرّ بأشكال مختلفة في الحياة اليومية، وقسم كبير مما نجده مرضياً في حياتنا يصبح مستحيلاً بدونها ـ وهذا ما سنراه في الجزء الخامس من هذا الكتاب. ولكنها انهزمت على صعيد الأخلاق في العالم الحديث إذا أردنا أن نتكلم على ذاتنا.

إن مهاجمة **الميغالوتيميا** وفقدان احترامها في عالمنا الراهن يجب أن يجعلانا متفقين مع نيتشه: فالفلاسفة الحديثون الأوائل الذين أرادوا إلغاء الأشكال الأكثر بروزاً من **التيموس** من المجتمع المدني، قد نجحوا تماماً. فقد استبدلت **الميغالوتيميا بخليط** من عنصرين: الأول هو انبثاق الجزء الراغب في النفس الذي يبرز من خلال **التحول الاقتصادي** العميق للحياة. هذا التحول الاقتصادي يمتد من الأشياء الأكثر سمواً إلى الأشياء الأكثر حقارة، من الدول الأوروبية التي لا تسعى إلى العظمة ولا إلى الهيمنة، وإنما إلى انخراطٍ أفضل في السوق الموحدة بعد العام 1992، وصولاً إلى الشاب الحامل للشهادات الذي يجري تحليل التكاليف والأرباح ولإمكانيات العمل التي تتوافر له.

والعنصر الثاني المتبقي من **الميغالوتيميا** هو **الايزوتيميا** الساحقة، أي الحاجة لأن يُعترف بنا كمساوين للآخرين. فمظاهره المختلفة تشمل **تيموس** التاجر عند هاقيل والمتظاهرين ضد الإجهاض أو المحامين عن حقوق الحيوانات. حتى عندما لا نستخدم كلمات «الاعتراف» أو **التيموس** لوصف أهدافنا الشخصية، فإننا نستخدم بسهولة وغالباً كلمات مثل «الكرامة»، «الاحترام»، «احترام الذات» و«تقدير الذات»، هذه العناصر غير المادية تدخل حتى في حسابات حامل الشهادة العادي في بحثه عن عمل. مثل هذه المفاهيم تجتاز حياتنا السياسية وهي ضرورية جداً لفهم التحول الديمقراطي الجاري كيما يتحقق في نهاية قرننا العشرين.

نحن إذاً أمام تناقض ظاهر: إن مؤسسي التقليد الأنكلو ـ ساكسوني في الليبرالية الحديثة حاولوا إقصاء أية **ميغالوتيميا** من الحياة السياسية، وها هي رغبة الاعتراف تبقى حاضرة بالشكل المتبقي **للايزوتيميا**. هل هذه نتيجة غير متوقعة، تأتي من الفشل في إلغاء ما هو مستحيل إلغاؤه في النهاية من الطبيعة الإنسانية؟ أم أن ذلك فهم أسمى للّيبرالية الحديثة، التي تسعى إلى الحفاظ على الجانب «التيموسي» من الشخصية الإنسانية بدلاً من نفيها من مملكة السياسة؟.

هناك فعلاً مفهوم أكثر سمواً، ومن أجل امتلاكه ينبغي لنا أن نعود إلى هيغل وإلى العرض غير المكتمل لنظامه عن الديالكتيك التاريخي، الذي يلعب فيه الصراع من أجل الاعتراف دوراً مركزياً.

- 18 -

السيد والعبد

«إن الإنسان الكامل، الحر إطلاقاً، والراضي كلياً ونهائياً بما هو عليه، الإنسان الذي يستتمّ ويكتمل برضاه وبواسطته. سيكون العبد الذي «ألغى» عبوديته. إذا كانت السيادة المُبَطّلة مأزقاً، فإن العبودية العاملة هي على العكس مصدرٌ لكل تقدم بشري اجتماعي وتاريخي. فإن التاريخ هو تاريخ العبد العامل».

[الكسندر كوجيف ـ Introduction à la lecture de Hegel[1]]

لقد تركنا عرضنا للديالكتيكية الهيغلية منذ عدة فصول عند مرحلة أولية جداً من السيرورة التاريخية، أي عملياً عند خاتمة المرحلة الأولية من التاريخ البشري، بينما كان الإنسان يخاطر بحياته للمرة الأولى في معركة من أجل الاعتبار وحسب. إن حالة الحرب التي كانت تبرز في «حالة الطبيعة» عند هيغل ـ مع العلم أن هيغل نفسه لم يستخدم أبداً مثل هذا التعبير ـ لم تكن تقود مباشرة إلى إقامة المجتمع المدني المرتكز على عقد اجتماعي، كما عند لوك. بل كانت تؤدي إلى إقامة العلاقة بين السيد والعبد، عندما يقوم أحد المقاتلين الأولين الذي يخاف على حياته، بالاعتراف بالآخر ويقبل بأن يصبح عبده. غير أن العلاقة الاجتماعية بين السيد والعبد لم تكن ثابتة على المدى الطويل، إذا ما كان السيد ولا العبد كانا راضيين في النهاية من حيث رغبتهما بأن يُعترف بهما[2]. فغياب الرضى هذا كان يشكل «تناقضاً» في المجتمعات القائمة على العبودية وكان يولّد دفعاً نحو مرحلة جديدة في السيرورة التاريخية. حتى ولو كان الفعل الإنساني الأول هو أن يخاطر الإنسان إرادياً بحياته في المعركة الدامية، إلاّ أنه لم يصبح إنساناً حراً نهائياً، راضياً. غير أن حصوله لم يكن ممكناً إلا خلال السيرورة التاريخية التالية[3].

إن السيد والعبد يبقيان غير راضيينْ لأسباب مختلفة. فالسيد هو إلى حدٍ ما أكثر أنسانية من العبد لأنه تطوع إرادياً لتجاوز طبيعته البيولوجية نحو غائية غير بيولوجية، وهي أن: يكون مُعْتَرفاً به. فلدى مخاطرته بحياته يبرهن أنه حر. أما العبد فهو على العكس، بحسب رأي هوبس، يتخلى عن هذه الإنسانية خوفاً من الموت العنيف. ولهذا السبب يبقى حيواناً ضحية الحاجة والخوف، غير قادر على تجاوز تحديده البيولوجي أو الطبيعي. ولكن فقدان حرية العبد، أي

إنسانيته الناقصة، تضع السيد أمام إحراج: فهذا الأخير يرغب بأن يُعترف به من قبل كائن آخر يملك مثله قيمة وكرامة خاصتين به. فهو بدلاً من ذلك يُعترف به من قبل العبد الذي بقيت إنسانيته غير مكتملة لأنه تخلى عنها لخوفه «الطبيعي» من الموت. فقيمة السيد هي إذاً معترف بها من قبل شخص ليس إنساناً بالكامل[4]. ومن هنا يأتي عدم رضاه.

هذا يتفق مع تجربتنا المشتركة في الاعتراف: نحن نقدر الاعتراف بقيمتنا أكثر بكثير إذا أتى من شخص ما نحترمه أو من حكم الذي نثق به، وفوق كل ذلك إذا كان هذا الاعتراف ممنوحاً بحرية وليس تحت الضغط. إن كلبنا الأليف «يعترف» بنا إذا جاز التعبير عندما يحرك ذنبه ساعة دخولنا المنزل، ولكنه «يعترف» بكثير من الناس بالشكل نفسه لأنه مشروط غريزياً ليفعل هكذا. لنأخذ مثلاً سياسياً، إن رضا ستالين عندما يتقبَل هتافات الجمهور التي تجمعت في أحد الملاعب تحت التهديد بالسجن أو بالموت هو من طبيعة أدنى من الاحترام الممنوح من قبل شعب حر لقائد ديمقراطي مثل واشنطن أو لينكولن.

هذا ما يشكل مأساة السيد: يخاطر بحياته ليكسب اعتراف العبد الذي ليس جديراً بالفعل لأن يعترف به. فالسيد يبقى إذاً غير راض، وبشكل دائم. فهو لا يحتاج للعمل، لأنه يملك عبداً يقوم بالعمل بدلاً عنه، وهو حر بأن يحصل على كل الأشياء الضرورية للمحافظة على حياته. هذه الحياة تصبح إذاً جامدة لا تتغير، مجرد حياة بطالة واستهلاك؛ فالسيد، كما يلاحظ كوجيف، يمكن أن يُقتل، ولكن لا يمكن تربيته. فهو يستطيع بالتأكيد المخاطرة مجدداً بحياته في معارك مميتة ضد أسياد آخرين، من أجل السيطرة على مقاطعة، أو من أجل وراثة عرش معين. ولكن مهما كان هذا العمل في المخاطرة بالحياة إنسانياً في أعماقه، فإن هذا الفعل يبقى مماثلاً لنفسه إلى ما لا نهاية. فغزو المقاطعات وإعادة غزوها باستمرار لا يغيران علاقة الإنسان النوعية بمحيطه الطبيعي، ولا يمنحان إذاً أي محرك لتطوير السيرورة التاريخية.

إن العبد من جهته أيضاً، غيرُ راضٍ. ولكن فقدانه للرضى لا يقوده إلى حالة مميتة، كما في حالة السيد، وإنما يقوده إلى تغيير خلاّق ومثمر. وما دام العبد يخضع للسيد فهو لن يعترف به طبيعياً ككائن إنساني: بل على العكس يُعامَل على أنه شيء أو أداة لإرضاء رغبات السيد. فالاعتراف يسير كلياً باتجاه واحد. ولكن هذا الغياب الكامل للاعتراف هو الذي يقود العبد لتغيير رغبته.

يستعيد العبد في الواقع إنسانيته التي فقدها بسبب خوفه من الموت العنيف، بواسطة العمل[5]. في البدء يُجبر العبد على العمل من أجل إرضاء السيد بسبب خوفه الدائم من الموت. ولكن دافع عمله ينتهي إلى التغيّر. فبدل أن يعمل لخوفه من العقاب المباشر، يشرع شيئاً فشيئاً في القيام بعمله لإحساسه بالواجب وللانضباط الذاتي، وخلال هذه العملية يتعلّم أن يتجاوز رغباته الحيوانية حبّاً بالعمل فقط[6]. وبعبارات أخرى يطور ما يشبه أخلاقية العمل. وأهم من ذلك أيضاً: بفضل عمله يبدأ العبد يفهم أنه، باعتباره كائناً بشرياً، يستطيع تحويل الطبيعة، أي تناول المواد الأولية التي توفّرها، وتغييرها بحرية إلى شيء آخر، وفق فكرة موجودة مسبقاً أو وفق مفهوم معين. يستخدم العبد أدوات؛ وهو يستطيع استخدامها لصنع أدوات أخرى، وهو بهذا يخترع

التكنولوجيا. إن العلم الفيزيائي الحديث ليس من اختراع الأسياد الكسالى الذين يملكون كل ما يريدون، بل من اختراع العبيد الذين يجبرون على العمل ولا يحبون الوضع الذي هم فيه. فبفضل العلم والتكنولوجيا يكتشف العبد أنه يستطيع تغيير الطبيعة، أي ليس فقط المحيط المادي الذي ولد فيه، بل أيضاً طبيعته الذاتية[7].

بالنسبة إلى هيغل، وعلى عكس لوك، كان العمل متحرِّراً كلياً من الطبيعة. وهدف العمل لم يكن مجرد إرضاء للحاجات الطبيعية، أو حتى للرغبات التي نشأت حديثاً. فالعمل بحد ذاته يمثل الحرية، لأنه يبرهن على قدرة الإنسان في تجاوز الحتمية الطبيعية ليبدع بفضل عمله. لا شيء من هذا يسير «بالتوافق مع الطبيعة»؛ فالعمل الإنساني حقاً لم يبدأ إلاّ عندما برهن الإنسان عن سيطرته على الطبيعة. ولهيغل أيضاً مفهوم آخر عن الملكية الخاصة مختلف عن مفهوم لوك. فالإنسان بحسب لوك يكتسب الملكية لإرضاء رغباته؛ والإنسان بحسب هيغل يرى الملكية كنوع من «امتداد» لذاته في شيء معين كالبيت أو قطعة أرض مثلاً. ليست الملكية خاصيّة داخلية للأشياء، فوجودها هو قضية توافق اجتماعي محض، عندما يتوافق الناس فيما بينهم على احترام حقوقهم في الملكية بين بعضهم. والإنسان يحوز الرضى من ملكيته ليس بالنسبة للحاجات التي تشبعها، وإنما لأن أناساً آخرين يعترفون به. فحماية الملكية الخاصة هي هدف مشروع للمجتمع المدني بالنسبة لهيغل، كما بالنسبة للوك أو ماديسون. ولكن هيغل يعتبر الملكية كمرحلة أو كوجه للصراع التاريخي من أجل الاعتراف، كشيءٍ ما يرضي **التيموس** بدلاً من الرغبة[8].

يبرهن السيد عن حريته بالمخاطرة بحياته في معركة دامية، مبرزاً بذلك تفوقه على الحتمية الطبيعية. أما العبد فإنه على العكس، يتصور فكرة الحرية أثناء عمله للسيد، ويفهم خلال تلك العملية أنه قادر على العمل الحر والمبدع باعتباره كائناً بشرياً. فسيطرة العبد على الطبيعة هي مفتاح فهمه للسيطرة بحد ذاتها. إن سيطرة العبد المحتملة هي تاريخياً أكثر دلالة من الحرية الحاضرة لسيّده. إن السيد الحر، وهو ينعم بحريته بشكل فوري، دون تفكير، يفعل ما يحلو له ويستهلك ما يطيب له. أما العبد فلا يتصور إلاّ **فكرة** الحرية، فكرة أتته نتيجة لعمله. ولكن العبد ليس حراً في حياته الخاصة؛ هناك اختلاف بين فكرته عن الحرية ووضعه الراهن. فالعبد هو إذاً أكثر فلسفة: عليه أن يتصوَّر الحرية بشكل مجرد، قبل أن يتمكن من التمتع بها في الواقع، وعليه أن يخترع لنفسه مبادىء المجتمع الحر قبل أن يعيش في هذا المجتمع. فوعي العبد هو إذاً أسمى من وعي السيد لأنه وعي استنباطي، أي أنه يعي نفسه ووضعه الخاص.

إن مبادىء 1776 و1789 ـ الحرية والمساواة ـ لم تنبثق فجأة في رأس العبيد. لا يبدأ العبد بتحدّي سيده، بل يمرّ بالأحرى بعملية طويلة وشاقة من التربية الذاتية، في الوقت الذي يعلِّم نفسه أن يتجاوز خوفه من الموت ويطالب بحريته العادلة. فالعبد، عندما يعكس وضعه الخاص **والفكرة** المجردة عن الحرية، يرفض ترجمات أولية متعدّدة للحرية قبل أن يتوقّف عن الترجمة الصالحة. بالنسبة لهيغل، كما بالنسبة لماركس، هذه الترجمات الأولية هي **ايديولوجيات**، أي أبنية فكرية ليست صحيحة بحد ذاتها ولكنها تعكس البنى الفرعية النابعة من الواقع ـ واقع الأسياد والعبيد. وهي وإن كانت تحوي جنين فكرة الحرية فإنها تستخدم لمصالحة العبد مع واقع فقدانه

للحرية. يذكر هيغل، في ظواهرية الروح، العديد من هذه الايديولوجيات العبودية، بما في ذلك الفلسفات مثل الرواقية والرِّيْبيّة. ولكن أهم هذه الايديولوجيات العبودية - الوحيدة التي تقود مباشرة إلى مجتمعات مرتكزة على الحرية والمساواة - هي المسيحية، «الدين المطلق».

يتكلم هيغل عن المسيحية، ليس من زاوية مركزية إثنية ضيقة، بل من زاوية العلاقة التاريخية الموضوعية بين العقيدة المسيحية وظهور المجتمعات الليبرالية الديمقراطية في أوروبا الغربية - هذه العلاقة قد قبلها عددٌ من المفكرين الذي جاؤوا بعده مثل ڤيبر ونيتشه. فبحسب هيغل اكتسبت الحرية شكلها ما قبل الأخير مع المسيحية، لأن هذا الدين كان الأول الذي أقام مبدأ المساواة الشاملة بين جميع البشر في نظر الله، على قاعدة إمكانية خيارهم الحر وإيمانهم. كانت المسيحية تعتبر الإنسان حراً: ليس بالمعنى الشكلي لهوبس (حرية مقابلَ كل ضغط مادي)، بل هو حر أخلاقياً في الاختيار بين الخطأ والصواب. لقد كان الإنسان كائناً منحطّاً، حيواناً مسكيناً عارياً ومحتاجاً ولكنه كان أيضاً قابلاً للانبعاث روحياً بفضل قدرته على الاختيار والإيمان. الحرية المسيحية كانت شرطاً داخلياً للروح وليست شرطاً خارجياً للجسد. فالمعنى «التيموسي» للقيمة الشخصية الذي أحس به ليونتيوس سقراط وكذلك تاجر هاڤيل يمتلك شيئاً مشتركاً مع الكرامة والحرية الداخليتين لدى المؤمن المسيحي.

إن المفهوم المسيحي للحرية يتضمن المساواة البشرية الشاملة، ولكن لأسباب مختلفة تماماً عمّا في الليبرالية بحسب هوبس أو لوك. إن إعلان الاستقلال الأميركي يؤكد أن «جميع الناس ولدوا متساوين»، ربما لأن خالقهم زوّدهم بحقوق معيّنة غير قابلة للتصرف. لقد ركز هوبس ولوك إيمانهما بمساواة البشر على المساواة في الهبات الطبيعية: فالأول يقول إن البشر متساوون لأنهم جميعاً قادرون على الاقتتال فيما بينهم، بينما كان الثاني يُظهِرُ مساواة ملكاتهم. ولكن لوك يشير إلى أن الأولاد ليسوا مساوين لذويهم، وهو يعتقد مثل ماديسون أن جميع الناس لا يملكون الإمكانيات نفسها للحصول على الملكيات. فالمساواة في الدولة بحسب لوك تعني إذاً على وجه التقريب المساواة في الحظوظ.

أما المساواة المسيحية فهي على العكس ترتكز إلى واقع أن جميع البشر مزودون بشكل متساوٍ بملكة خاصة بهم، وهي ملكة الاختيار الأخلاقي[9]. جميع الناس قادرون على قبول الله أو رفضه وعلى صنع الخير أو الشر. فالمنظور المسيحي للمساواة يتّضح في خطاب القس مارتن لوثر كينغ أمام نصب لنكولن عام 1964. ففي إحدى العبارات المأثورة من هذا الخطاب («I have a dream») يقول إنه يحلم أن «يعيش أحفاده الأربعة، في يوم من الأيام، في أمة يُحكم عليهم فيها ليس وفق لون بشرتهم، وإنما وفق دلالة طباعهم». فالملاحظ أن كينغ لم يقل إنه سيُحكَمُ عليهم وفق مواهبهم أو قدراتهم، أو أنه يأمل برؤيتهم يرتفعون إلى المستوى الذي تسمح لهم به هذه القدرات. فبالنسبة لكينغ المتديّن لا تكمن الكرامة الإنسانية في عقل الإنسان أو ذكائه وإنما في طبعه - أي في طبعه الأخلاقي، وقدرته على تمييز الصحيح من الخطأ. فالناس ظاهرياً غير متساوين في الجمال والموهبة والذكاء والمهارة، ولكنهم ليسوا أقل مساواة كفاعلين أخلاقيين.

فاليتيم المعدم والضعيف يمكن أن يتحلّى بنفس أنقى بنظر الله من عازف البيانو الموهوب أو من الفيزيائي اللامع.

إن مساهمة المسيحية في العملية التاريخية كانت إذاً توضيح إيضاحاً لرؤية العبد فيما يتعلّق بالحرية الإنسانية وتحديد الاتجاه الذي يمكّنه من فهم الكرامة التي يملكها جميع الناس. فالإلّه المسيحي يعترف بجميع الكائنات الإنسانية بشكل شامل؛ يعترف بقيمتهم الإنسانية الفردية وبكرامتهم. وبعبارات أخرى، تقدم مملكة السماء منظوراً للعالم يُرضي ايزوتيميا كل إنسان - ولكن ليس ميغالوتيميا الناس المغرورين.

إلّا أن مشكلة المسيحية كونها تظل هي كذلك ايديولوجيا العبد، أي أنها خاطئة من بعض الزوايا الحياتية. فالمسيحية تجعل تحقق الحرية الإنسانية، ليس على الأرض هنا، وإنما فقط في ملكوت السماء. وبعبارات أخرى، كانت المسيحية تتصور الحرية بشكل صحيح، ولكنها تؤدّي إلى مصالحة عبيد العالم الواقعي مع فقدانهم للحرية، طالبة منهم عدم انتظار التحرر في هذه الحياة. حسب هيغل لم يكن المسيحي يفهم أن ليس الله هو الذي خلق الإنسان، بل على العكس، الإنسان هو الذي خلق الله كإسقاط لفكرة الحرية! فالإلّه المسيحي هو كائن سيد نفسه تماماً وهو سيد الطبيعة. ولكن المسيحي قد استُعْبِد لهذا الإلّه الذي خلقه بنفسه. وقد تصالح مع حياة العبودية على الأرض، من خلال إيمانه بأن الله سيعوضه ذلك فيما بعد، بينما كان يستطيع أن يغدو مخلِّص نفسه. وهكذا كانت المسيحية شكلاً من الاستلاب (الارتهان)، أي شكلاً جديداً من العبودية حيث يُسْتَعْبَد الإنسان لشيء معين خلقه بنفسه وهو يكون بذلك قد قسم نفسه ضد نفسه.

فالمسيحية، وهي آخر ايديولوجيا كبرى للاستعباد كانت تعبر للعبد عن رؤية معينة لما قد تكون عليه الحرية الإنسانية. حتى وإن لم تكن تقدّم له سبيلاً عملياً للخروج من عبوديته، فإنها كانت تمكّنه من رؤية هدفه المثالي بشكل أكثر وضوحاً: الفرد الحر والمستقل الذي يُعْتَرف به من أجل حريته واستقلاليته، بشكل شامل ومتبادل، من قبل جميع الناس. والعبد بعمله يُنجز جزءاً مهمّاً من تحرره الشخصي: فهو يسيطر على الطبيعة ويحوّلها وفق أفكاره، ويصبح هكذا واعياً لإمكانية حريته الذاتية. بالنسبة لهيغل إذاً، إن اكتمال العملية السياسية يتطلّب فقط «علمنة» للمسيحية، أي نقل الفكرة المسيحية عن الحرية إلى التطبيق الفوري دون تأجيل. فهي تتطلّب أيضاً معركة جديدة دامية، يتحرّر فيها العبد من سيّده. كان هيغل يعتبر فلسفته بمثابة تحويل للعقيدة المسيحية، غير مرتكز إلى أسطورة الكتاب المقدّس، وإنما إلى تحقيق المعرفة المطلقة والوعي الذاتي من قبل العبد.

لقد بدأت العملية التاريخية الإنسانية بالمعركة من أجل التمييز الخالص، حيث كان السيد الأرستقراطي يسعى للاعتراف بحماسه الإرادي في المخاطرة بحياته. فبتجاوز طبيعته، كان السيد يبرهن على أنه كائن إنساني أكثر حرية وأكثر أصالة. ولكن العبد وعمله هما اللذان كانا يدفعان العملية التاريخية إلى الأمام - وليس السيد ومعركته. فالعبد يبدأ بقبول عبوديته لخوفه من الموت ولكنه، خلافاً للإنسان العقلاني عند هوبس الذي يسعى إلى المحافظة على ذاته، لم يكن أبداً

بحسب هيغل راضياً عن نفسه: إذ كان يملك دائماً **التيموس**، أي معنى قيمته الذاتية وكرامته، والرغبة في أن يعيش وضعاً مختلفاً عن حياة العبودية المحضة. هذا **التيموس** كان يعبر عنه في الاعتزاز الذي يُحصِّله من عمله، وفي قدرته على تحويل «المواد التي لا قيمة لها تقريباً» في الطبيعة إلى أشياء تحمل طابعه. وهو يدرك ذاته أيضاً في الفكرة التي يكوِّنها عن الحرية: **فالتيموس** يجعله يتصور الإمكانية المجردة للكائن الحر المشحون بالقيمة والكرامة، وذلك قبل أن يجري الاعتراف بكرامته الخاصة وقيمته الخاصة من قبل أيٍّ كان. وهو أيضاً، على خلاف الإنسان، الإنسان العقلاني عند لوك، لا يسعى لقمع اعتزازه الذاتي. بل على العكس، لا يشعر أنه كائن إنساني تماماً قبل أن يحصل بدوره على اعتراف الآخرين. إن رغبة الاعتراف عند العبد هي التي تدفع التاريخ إلى الأمام وليست مجاملة السيّد الكسولة وهويّته الجامدة.

- 19 -

الدولة الشمولية والمنسجمة

«إن وجود الدولة هو مجيء الله إلى العالم»
[هيغل ـ فلسفة الحق[1]]

كانت الثورة الفرنسية، بالنسبة لهيغل، الحدثَ الذي اتخذ الرؤية المسيحية للمجتمع الحر القائم على المساواة، ونقلها من السماء إلى الأرض. ولدى قيامهم بهذه الثورة، خاطر العبيد القدامى بحياتهم وبرهنوا بهذا العمل أنهم تجاوزوا الخوف من الموت الذي استخدم في الأصل ليجعل منهم عبيداً. وبعد ذلك قامت جيوش بونابرت الذي أصبح فيما بعد نابوليون بحمل مبادىء الحرية والمساواة إلى بقية أوروبا. فالدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة التي أبصرت النور إثر الثورة الفرنسية كانت ـ بكل بساطة ـ تحقيقاً للمثل الأعلى المسيحي حول الحرية والمساواة الإنسانيتين دون إبطاء. لم تكن هناك محاولة لتأليه الدولة أو لإعطائها بعداً «ميتافيزيقياً» كان ينقص الليبرالية الأنكلو ـ ساكسونية. إنما كان ذلك يشكل اعترافاً بواقع أن الإنسان هو الذي ابتكر الإلّه المسيحي في مكانه، وأنه هو الذي يستطيع إذاً إنزال الله على الأرض، لكي يحيا في البرلمانات والقصور الرئاسية وفي بيروقراطيات الدول الحديثة.

إن هيغل يمنحنا فرصة لإعادة تفسير الديمقراطية الليبرالية الحديثة بتعابير تختلف بشكل محسوس عن تعابير التقليد الأنكلو ـ ساكسوني للّيبرالية الذي ينبثق من هوبس ولوك. إن هذه الرؤية الهيغلية للّيبرالية هي في الوقت نفسه رؤية أنبل مما يتصوّره، وتفسير أدق لِما تعنيه شعوب العالم عندما تقول إنها تريد العيش في ظل الديمقراطية. بالنسبة لهوبس ولوك، كما بالنسبة لخلفائهما الذين كتبوا الدستور الأميركي واعلان الاستقلال، يُعْتَبَرُ المجتمع الليبرالي عقداً اجتماعياً بين أفراد يملكون بعض الحقوق الطبيعية، وأهمها الحق بالحياة (أي غريزة البقاء) والحق بالبحث عن السعادة الذي فُهِم عامة أنه حق الملكية الخاصة. فالمجتمع الليبرالي يصبح بهذا اتفاقاً متساوياً ومتبادلاً بين المواطنين يقضي بألاّ يتدخلوا في حياة بعضهم ولا في ملكيات بعضهم.

أما بالنسبة لهيغل، فالمجتمع الليبرالي هو على العكس، اتفاق متساوٍ ومتبادل بين مواطنين من

أجل الاعتراف ببعضهم. فإذا كان بالإمكان تفسير الليبرالية، بحسب هوبس ولوك، أنها سعيٌ وراء المصلحة الشخصية، فإن «الليبرالية» الهيغلية يمكن اعتبارها سعياً وراء **الاعتراف العقلاني**، أي الاعتراف على قاعدة شمولية يجري بحسبها الاعتراف بكرامة كل شخص بصفته كائناً إنسانياً حراً ومستقلاً من قبل الجميع. فالرهان بالنسبة لنا عندما نختار العيش في ظل ديمقراطية ليبرالية لا يتوقّف على كونه يسمح لنا بكسب المال وإرضاء الجوانب الراغبة في نفوسنا. وإنّما الأمر الأهم الذي يعتبر مكافأة لنا هو الاعتراف بكرامتنا. فالحياة في الديمقراطية الليبرالية هي الطريق المفتوح أمام الرخاء المادي، ولكن ذلك يهدينا أيضاً عبْر الطريق نحو الهدف غير المادي تماماً. أي الاعتراف بحريتنا. فالدولة الليبرالية الديمقراطية تقيِّمنا وفق إحساسنا بالقيمة الشخصية. لذلك فالجوانب الراغبة والتيموسية في نفوسنا تجد فيها في الوقت نفسه إرضاءً لها.

إن الاعتراف الشامل يحل مشكلة النقص الفاضح الذي كان قائماً في مجتمعات العبيد بأشكالها المتعددة. فمعظم المجتمعات السابقة للثورة الفرنسية كانت مَلَكيّة أو أرستقراطية؛ فشخص واحد (الملك) أو فئة صغيرة أوليغارشية («الطبقة الحاكمة» أو النخبة) كان معترفاً به أو بها. ورضاهم عن هذا الاعتراف كان يجري على حساب جمهور الشعب العريض، الذي لم يكن يُعترف بإنسانيته في المقابل. هذا الاعتراف لم يكن بالمستطاع أن يتعقلن إلاّ إذا وضع على قاعدة الشمولية والمساواة. «فالتناقض» الداخلي للعلاقة ما بين السيد والعبد كان يُحَلّ في دولة تجمع بنجاح بين أخلاقية السيد وأخلاقية العبد. إن التمييز بين الأسياد والعبيد قد ألغي. والعبيد القدامى أصبحوا الأسياد الجدد ـ ليس أسياداً لعبيد آخرين، وإنما لأنفسهم. هذا كان المعنى«لروحية عام 1776»(*): ليس انتصار مجموعة أخرى من الأسياد، وليس إيجاد وعي جديد مستعبد، وإنما تحقيق سيادة الذات في شكل الحكم الديمقراطي. إلاّ أن هذا التآلف الجديد كان لا يزال يحتفظ ببعض الصراعات القديمة: إرضاء الاعتراف، وهو من إرث السيد، والعمل، وهو من إرث العبد.

بإمكاننا أن نفهم بصورة أفضل عقلانية الاعتراف الشامل إذا ما قارناه بأشكال أخرى من الاعتراف غير العقلانية. فالدولة القومية مثلاً، أي الدولة التي تقتصر فيها المواطنية على أعضاء المجموعة القومية أو الاثنية أو العرقية، هي شكل من الاعتراف **اللاعقلاني**. فالقومية بالنسبة للكثيرين هي تعبير عن رغبة الاعتراف التي ولدت من **التيموس**؛ إذ أن القوميّ يهتمّ قبل كل شيء، ليس بالأرباح الاقتصادية، وإنما بالاعتراف والكرامة[2]. والهويّة القومية ليست خاصية طبيعية أو موروثة؛ فإننا لا نملكها إلاّ إذا اعترف بنا من قبل الآخرين بأننا نملكها[3]. غير أن الاعتراف الذي يسعى إليه القوميّ، ليس لنفسه كفرد وإنما للمجموعة التي هو عضو فيها. فالقومية الحديثة، بمعنى من المعاني تمثل تحوّلاً **للميغالوتيميا** التي كانت سائدة في العصور القديمة إلى شكل أكثر حداثة وأكثر ديمقراطية. فبدل الأمراء الذين كانوا يكافحون فردياً لمجدهم الشخصي نجد الآن أمماً بكاملها تطالب بالاعتراف بقوميتها. فهذه الأمم، هي شبيهة بالسيد

(*) أي أبعد من حدود العالم الإغريقي قديماً (م).

الأرستقراطي، إذ قبلت التعرض لخطر الموت العنيف، مقابل الاعتراف بها و«بمكانتها تحت الشمس».

ومع ذلك، فإن رغبة الاعتراف المرتكزة إلى القومية أو العرق ليست رغبة عقلانية. والتمييز بين الإنساني وغير الإنساني هو عقلاني بالكامل؛ وحدها الكائنات الإنسانية حرة، أي قادرة على النضال من أجل الاعتراف بها في معركة من أجل الاعتبار المحض. هذا التمييز يرتكز إلى الطبيعة، أو بالأحرى إلى الفصل الجذري بين مجال الطبيعة ومجال الحرية. بينما التمييز بين مجموعة إنسانية وأخرى هو نتيجة عارضة واعتباطية لتاريخ الإنسان. فالصراع بين المجموعات القومية من أجل الاعتراف بكرامتها القومية يقود، على الصعيد الدولي، إلى المأزق نفسه الذي قادت إليه معركة الاعتبار بين الأسياد الأرستقراطيين: فهذه الأمة أو تلك تصبح، إذا جاز التعبير، «سيدة» والأخرى تصبح مستعبدة. والاعتراف الذي يجري الوصول إليه على هذا النحو هو ناقص للأسباب نفسها التي جعلت العلاقة الأصلية والفردية بين السيد والعبد علاقة غير مرضية.

أمّا الدولة الليبرالية، بالمقابل، فهي دولة عقلانية لأنها توفّق بين متطلبات الاعتراف المتنازعة على القاعدة الوحيدة المتبادلة التي يمكن قبولها، أي على قاعدة هوية الفرد باعتباره كائناً إنسانياً. هذه الدولة ينبغي أن تكون **شمولية**، أي أن تمنح الاعتراف لجميع المواطنين لأنهم كائنات إنسانية، وليس لأنهم أعضاء في هذه الجماعة القومية أو تلك أو هذه الجماعة الاثنية أو العرقية أو تلك؛ كما عليها أن تكون **منسجمة**، بحيث إنها تخلق مجتمعاً بلا طبقات يرتكز إلى إلغاء التمييز بين الأسياد والعبيد. فعقلانية هذه الدولة الشاملة والمنسجمة هي أيضاً أكثر بداهةً لأنها ترتكز بشكل واعٍ على قاعدة من المبادىء المفتوحة والمعلنة. هذا يعني أن سلطة الدولة لا تولد من تقليد قديم، أو من الأعماق المظلمة للإيمان الديني، وإنما تنتج من الجدل العام الذي يتفق فيه مواطنو الدولة فيما بينهم على الأسس البارزة للنظام الذي يريدون العيش في ظله معاً. يمثل ذلك شكلاً من وعي الذات العقلاني، لأن الكائنات الإنسانية تعي، للمرة الأولى، بصفتها مجتمعاً، طبيعتها الحقيقية، وهي تستطيع ترتيب مجموعة سياسية تتلاءم وتنسجم مع هذه الطبيعة.

بأية طريقة نستطيع القول إن الديمقراطية الليبرالية الحديثة «تعترف» بجميع الناس بشكل شامل؟

إنها تقوم بذلك عن طريق تأمين **حقوقهم** وحمايتها: كل طفل يولد على أرض فرنسا أو الولايات المتحدة أو غيرهما من الدول الليبرالية المتعددة، يصبح مزوّداً ببعض حقوق المواطنية. لا أحد يستطيع إلحاق الأذى بهذا الطفل، أكان ذكراً أم أنثى، غنياً أم فقيراً، أبيض أم أسود، دون أن يُلاحق من قبل قضاء بلاده. وفي الوقت المناسب يكتسب هذا الطفل حق الملكية الذي يجب أن يُحترم في الوقت نفسه من قبل الدولة ومن قبل أقرانه المواطنين. وسيصبح لهذا الطفل حق امتلاك الآراء «التيموسية» (أي آراء تتعلق بالقيمة-والكرامة) فيما يتعلّق بالمواضيع التي يتصورها، وسيكون له الحق بإعلان ونشر هذه الآراء إلى الحد الذي تسمح له الإمكانيات بذلك. هذه الآراء «التيموسية» يمكن أن تتخذ شكل الإيمان الديني، الذي سيمارس بحرية كاملة. وأخيراً،

عندما يصل هذا الطفل إلى سن الرشد، سيكون له الحق بالمشاركة في الحكم الذي يضع هذه الحقوق في المقام الأول، وبالمساهمة في النقاشات حول المسائل السياسية العامة الرفيعة والأكثر اهمية. هذه المشاركة يمكن أن تأخذ شكل التصويت في الانتخابات الدورية، أو شكلاً أكثر نشاطاً من خلال الدخول المباشر في العملية السياسية: الإدارة العامة، التحرير في الصحف من أجل دعم شخص معين أو موقف معين. . . إلخ. ، فالحكم الشعبي يُلغي التمييز بين السيد والعبد؛ إذ يملك كل شخص إمكانية الاضطلاع بدور السيد. فالسيادة تتخذ الآن شكل سن القوانين المحددة ديمقراطياً، أي مجمل القواعد الشاملة التي بواسطتها يحكم الناس المسؤولون عن أنفسهم أنفسَهم. والاعتراف يصبح متبادلاً عندما يتبادل الشعب والدولة الاعتراف، أي عندما تضمن الدولة حقوق مواطنيها ويقبل هؤلاء بأن تحكمهم قوانين الدولة. والحدود الوحيدة لهذه الحقوق هي عندما تصبح متناقضة مع نفسها، أي بعبارة أخرى، عندما يعيق حق معين ممارسة حق آخر.

هذا الوصف للدولة الشاملة والمنسجمة بحسب كوجيف يشبه كثيراً وصف الدولة الليبرالية عند لوك، التي تُحَدَّدُ مِثلَها كنظام مخصص لحماية مجموعة من الحقوق الفردية. فالمتخصص بهيغل سيعترض فوراً لكونه انتقد الليبرالية العائدة إلى النمط الأنكلو ـ ساكسوني الموروثة عن لوك، ورفض بالتأكيد النظرية القائلة إن الولايات المتحدة أو انكلترا يمكن أن تشكلا المرحلة النهائية للتاريخ. قد يكون على حق إلى حدٍ ما. فهيغل لم يكن ليؤيِّد على الاطلاق، مفهومَ البعض من ليبراليي التقليد الأنكلو ـ ساكسوني، الذي يتمثل حالياً باليمين الليبرالي المتطرف، والذي يعتبر أن المهمة الوحيدة للحكم هي أن يبقى بعيداً عن الدرب الذي يسلكه الأفراد، وأن حرية هؤلاء في اتباع مصالحهم الأنانية يجب أن تكون مطلقة. ولكان هيغل رفض أيضاً هذا المضمون للّيبرالية الذي بموجبه لا تكون الحقوق السياسية سوى الوسائل التي بواسطتها يمكن للناس أن يحموا حياتهم وأموالهم أو يحموا «أسلوبهم الشخصي في الحياة»، إذا أردنا استعمال التعبير السائد.

بالمقابل، أبدى كوجيف ملاحظة صحيحة عندما أكّد أن اميركا بعد الحرب وأعضاء المجموعة الأوروبية شكلت التحقق الكامل للدولة الشاملة والمنسجمة، دولة الاعتراف الشمولي. في الواقع، حتى لو كانت الديمقراطيات الأنكلو ـ ساكسونية ترتكز إلى قواعد مستقاة بشكل بارز من لوك، فإن مفهومها عن ذاتها لم يكن أبداً صافياً في إطار هذا التقليد. لقد رأينا مثلاً كيف أنّ ماديسون، وكذلك هاملتون في الفدرالية، أخذا بالاعتبار الجانب «التيموسي» في الطبيعة الإنسانية وكيف كان الأول يعتقد أن أحد أهداف الحكم التمثيلي هو إعطاء مخرج للآراء «التيموسية» ولأهواء الناس. فعندما يتكلم الناس حول مجتمعهم وحول شكل حكومتهم في أميركا المعاصرة، فإن لغتهم هي غالباً لغة هيغل وليست لغة لوك. فأثناء فترة طرح الحقوق المدنية مثلاً، كان من الطبيعي جداً أن يقول الناس إنّ هدف تلك المادة من التشريعات حول هذه الحقوق نفسها كان الاعتراف بكرامة السود، أو بتحقيق وعد إعلان الاستقلال أو الدستور الذي بموجبه سيتمكن جميع الأميركيين من العيش بحرية وكرامة. لا حاجة أن يكون المرء اختصاصياً بهيغل ليفهم قوة هذه الحجّة؛ فهي تشكل جزءاً من مصطلحات المواطن العادي

والأقل ثقافة. إن دستور جمهورية ألمانيا الاتحادية يشير صراحة إلى الكرامة الإنسانية. وحق التصويت، في الولايات المتحدة وفي غيرها من البلدان الديمقراطية، الذي شمل أولاً غير المالكين، ثم السود وغيرهم من الأقليات الإثنية أو العرقية، ثم النساء، لم يكن أبداً يعتبر قضية اقتصادية بحتة (إذ أنه يسمح لهذه الفئات بحماية مصالحها الاقتصادية) بل كان يُنظر إليه عادة على أنه رمز لقيمتهم وللمساواة فيما بينهم ويعتبر كغاية بحد ذاته. وعدم استخدام الآباء المؤسسين الأميركيين لتعبيري «الاعتراف» و«الكرامة» لم يمنع لغة الحقوق الموروثة عن لوك أن تندمج بلا عناء وبشكل غير مرئي بلغة الاعتراف الهيغلية.

فالدولة الشاملة والمنسجمة التي تظهر في نهاية التاريخ يمكن رؤيتها إذاً مرتكزة إلى دعامة مرزدوجة مؤلّفة من الاقتصاد والاعتراف. والتطور التاريخي الإنساني الذي يؤدي إليها قد تحرك بشكل متساوٍ بواسطة تطور الفيزياء الحديثة التدريجي وبواسطة الصراع من أجل الاعتراف. فالفيزياء تنبثق من الجزء الراغب في النفس، قد تحررت في بداية العصور الحديثة واهتمت بعد ذلك بالتجميع اللامحدود للثروة. هذا التراكم اللامحدود سمح به التحالف المكون من الرغبة والعقل: فالرأسمالية ترتبط بشكل مبهم بالفيزياء الحديثة. بالمقابل، إن الصراع من أجل الاعتراف يعود بأصوله إلى الجانب «التيموسي» في النفس. فقد اندفع إلى الأمام من خلال حقيقة العبودية التي تتناقض مع الرؤية العبودية للسيادة، في عالم كان الناس جميعهم أحراراً ومتساوين بنظر الله. إن الوصف الكامل للعملية التاريخية ـ أي «التاريخ الشامل» الحقيقي ـ لا يمكن أن يكون كاملاً حقاً دون أخذ هاتين الدعامتين في الحسبان، تماماً كوصف الشخصية الإنسانية، فهي ليست كاملة إنْ لم تأخذ في الاعتبار معاً الرغبة والعقل والتيموس. فالماركسية، أي «نظرية التحديث» أو أية نظرية أخرى للتاريخ المرتكزة بشكل أساسي إلى الاقتصاد، تكون ناقصة ما دامت لا تأخذ في الاعتبار الجانب «التيموسي» في النفس، والصراع من أجل الاعتراف كمحرك رئيسي للتاريخ.

إننا الآن قادرون على تفسير العلاقة المتشابكة بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية بشكل أكمل، كما أننا نستطيع أن نأخذ بالاعتبار الدرجة المرتفعة للترابط بين التصنيع المتقدم والديمقراطية الليبرالية. فكما أشرنا سابقاً ليس هناك أي سبب اقتصادي يعمل لصالح الديمقراطية؛ بل على العكس، إن السياسة الديمقراطية غالباً ما تكون كابحاً للفعالية الاقتصادية. فاختيار الديمقراطية هو إذاً اختيار مستقل، يجري السعي إليه حباً بالاعتراف وليس حباً بالرغبة.

ولكن التطور الاقتصادي يخلق بعض الشروط التي تجعل هذا الخيار المستقل معقولاً أكثر من غيره. ويحدث هذا لسببين: أولاً، يُرشد التطورُ الاقتصادي العبدَ إلى مفهوم السيادة، عندما يكتشف أنه يستطيع أن يسود على الطبيعة بفضل التكنولوجيا ويسود على نفسه أيضاً بواسطة الانتظام في العمل وبواسطة التربية. عندما تحصل المجتمعات على تربية أفضل، يتسنّى للعبيد الفرصة أن يعوا واقع كونهم عبيداً وأنهم يفضلون أن يكونوا أسياداً؛ وستسنح لهم الفرصة أيضاً لاستيعاب أفكار العبيد الآخرين الذين فكروا في أوضاع عبوديتهم. فكون التربية الحديثة تعلم

افكار الحرية والمساواة ليس أمراً اعتباطياً، إنها ايديولوجيات العبيد التي جرى التخلي عنها كردة فعل على الوضعية الحقيقية التي وجد فيها العبيد أنفسهم. فالتربية تعلمهم إذاً أنهم ليسوا مجرد عبيد، بل كائنات إنسانية لها كرامتها، وعليهم أن يناضلوا لرؤية هذه الكرامة معترفاً بها.

والشكل الثاني الذي يجعل التطور الاقتصادي يشجّع الديمقراطية الليبرالية يأتي من تأثيره كممهد قوي، ناجم من حاجته للتربية الشاملة. فالحواجز الطبقية القديمة تنقلب لصالح حالة عامة من المساواة في الحظوظ. وبينما تُخلق طبقات جديدة ترتكز إلى المقام الاقتصادي أو إلى التربية، نشهد حركية متزايدة في المجتمع من شأنها أن تشجع انتشار الأفكار المنادية بالمساواة. فالاقتصاد يخلق إذاً نوعاً من المساواة **الواقعية** de facto قبل أن تصبح هذه المساواة قائمة في **القانون**.

لو كانت الكائنات الإنسانية عقلاً ورغبة وحسب لكانت (أو لأصبحت) سعيدة تماماً في العيش في كوريا الجنوبية تحت الدكتاتورية العسكرية، أو تحت الإدارة التكنوقراطية المتنوعة للفرانكية الاسبانية، أو أيضاً في تايوان المهووسة بالنمو الاقتصادي المتسارع تحت سوط الكيوميندانغ. إلاّ أن مواطني هذه البلدان هم أكثر من رغبة وعقل: لهم أيضاً كبرياءٌ «تيموسيّ» وإيمان بكرامتهم الخاصة؛ فهم يرغبون أن يجري الاعتراف بهذه الكرامة، خاصة من قبل البلد الذي يعيشون فيه.

فرغبة الاعتراف هي إذاً الحلقة المفقودة بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية. لقد رأينا كيف أن التصنيع المتقدم يُنْتِجُ المجتمعات المدينية والمتحركة والمثقفة أكثر فأكثر، والمتحررة من أشكال السلطة التقليدية، مثل العشائر والكهنة أو الطوائف المهنية. ورأينا أيضاً أنه كان هناك درجة عالية من الترابط التجريبي بين أمثال هذه المجتمعات والديمقراطية الليبرالية، دون أن نتمكن مع ذلك من تفسير اقتصادي لاختيار الديمقراطية الليبرالية، أي تفسير يعود بأصله، بشكل أو بآخر، للجزء الراغب في النفس. كان ينبغي لنا وعلى العكس أن نأخذ بالاعتبار الجانب «التيموسي»، رغبة النفس بأن يُعترف بها. يبدو أن التغيرات الاجتماعية التي ترافق التصنيع المتقدّم، وخاصة التربية، تُحرّر بعض متطلبات الاعتراف الذي لم يكن موجوداً بين الشعوب الفقيرة وغير المثقفة. عندما يصبح الناس أكثر غنى وأكثر ثقافة ويتمتّعون بفكر أكثر انفتاحاً على العالم، فإنهم لا يطالبون فقط بمزيد من الثروة، بل يطلبون الاعتراف بكيانهم. فهذا الدافع غير الاقتصادي وغير المادي كلياً هو الذي يستطيع أن يفسِّر لماذا عبّرت جميع شعوب اسبانيا والبرتغال وكوريا الجنوبية وتايوان وحتى الصين عن مطلبها، ليس فقط باقتصاد السوق، وإنما بحكومات حرة من الشعب ومن أجل الشعب.

اعتبر الكسندر كوجيف، في تفسيره لهيغل، أن **الدولة** الشمولية والمنسجمة قد تكون الدولة الأخيرة في التاريخ الإنساني لأنها مرضية كلياً للإنسان. هذا الموقف يستند في نهاية التحليل إلى إيمانه بأولوية **التيموس**، أو رغبة الاعتراف، باعتباره الرغبة الإنسانية الأكثر عمقاً في تجذّرها ولكونها الرغبة الأساسية. وبدلالتها حول الأهمية الميتافيزيقية والنفسانية للاعتراف، قد يكون هيغل وكوجيف أنارا في العمق الشخصية الإنسانية أكثر من الفلاسفة الآخرين، أمثال: لوك

وماركس اللذين لم يحسبا حساباً إلّا للرغبة والعقل. على الرغم من أن كوجيف أعلن أنه لا يملك معياراً يتعدّى التاريخ لقياس مدى ملاءمة المؤسسات الإنسانية، فإن رغبة الاعتراف تشكل في الواقع هذا المعيار. فالتيموس في النهاية كان بالنسبة له جزءاً ثابتاً من الطبيعة الإنسانية. والصراع من أجل الاعتراف المنبثق من هذا الجزء وإن تطلّب مسيرة تاريخية طولها عشرة آلاف سنة أو أكثر، لا يزال يُشكّل جزءاً مُكَوِّناً من النفس، أكان بالنسبة له أم بالنسبة لأفلاطون.

إن فكرة كوجيف القائلة إننا أصبحنا اليوم في نهاية التاريخ فعلاً، تصمد أو تنهار وفق قوة المقولة التي تعلن أن الاعتراف الممنوح من قبل الدولة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة يرضي بشكل كامل الرغبة الإنسانية بالاعتراف؛ كان كوجيف يعتبر أن الديمقراطية الليبرالية الحديثة نجحت في إحداث تآلف بين أخلاقية السيد وأخلاقية العبد، متجاوزة التمييز بينهما مع الاحتفاظ بشيء ما من شَكْلَي حياتهما. هل هذا صحيح؟ وبالأخص، هل تسامت الميغالوتيميا عند السيد بشكل منتصر وجرى تأطيرها بواسطة المؤسسات السياسية الحديثة، بحيث أنها لم تعد تطرح المشاكل بالنسبة للسياسة المعاصرة؟ هل يرضى الإنسان على الدوام بأن يُعترف به فقط كمساوٍ للناس الآخرين، أم أنه سيطلب المزيد مع الوقت؟ إذا كانت الميغالوتيميا قد تسامت كلياً بالفعل وجرى كبحها بواسطة السياسة الحديثة، فهل ينبغي علينا أن نقول مع نيتشه إن ذلك ليس سبباً للتبجّح، بل هو بالأحرى كارثة لم يسبق لها مثيل؟

إنها اعتبارات طويلة الأمد سنعود إليها في القسم الخامس من هذا الكتاب.

وبانتظار ذلك، علينا أن نعالج عن كثب ما يجري داخل الوعي لدى الانتقال إلى الديمقراطية الليبرالية. فرغبة الاعتراف يمكن أن تأخذ أشكالاً كثيرة لاعقلانية ـ مثل تلك التي تتمثل بالأشكال المتعددة للدين والقومية ـ قبل أن تتحول إلى اعتراف شامل قائم على المساواة. هذا الانتقال ليس سهلاً أبداً، وقد يحدث تعايش بين الاعتراف العقلاني والأشكال اللاعقلانية في معظم مجتمعات العالم الواقعي. وأكثر من ذلك أيضاً: إن ظهور المجتمع وتعميره، كحدثين يجسدان الاعتراف العقلاني، يبدو أنهما يتطلبان إحياء بعض أشكال الاعتراف اللاعقلاني، وهذه مفارقة لم يتناولها كوجيف مطلقاً.

في مقدمة كتابه فلسفة الحق يشرح هيغل أن الفلسفة هي «عصرها الذاتي المنضبط بواسطة الفكر»؛ لم يستطع هيغل، كونه فيلسوفاً أن يذهب إلى أبعد من عصره، ويتنبأ بمستقبل لم يكن يستطيع فيه الإنسان سابقاً أن يقفز فوق التمثال الضخم القائم على مدخل مرفأ رودوس(*). على الرغم من هذا التحذير، سنحاول أن نفهم تطلعات وحدود الثورة الليبرالية الجارية في العالم، والتأثير الذي يمكن أن تحدثه في العلاقات الدولية.

(*) أي أبعد من حدود العالم الإغريقي قديماً. [م]

القسم الرابع

سقوط رودوس

Hic Rhodus, hic saltus

- 20 -

«أبرد كل الأشباح الباردة»

لا تزال ثمة في مكان ما شعوبٌ وقطعانٌ ولكنّها ليست عندنا يا إخوتي: عندنا توجد دول. دولة؟ ما معنى ذلك؟ هيّا! أفتحوا آذانكم لأنّي سأحدّثكم الآن عن موت الشعوب.

«دولة» هي اسْمٌ لأبرد كلّ الأشباح الباردة: إنّما تكـذب ببرودة، وهـا هي الكذبـة التي تخرج من فيها: «أنا، الدّولة، أنـا هو الشعب» إنّها كـذبة! فـالمبدعـون هم الذين خلقـوا الشعوب وعلّقـوا فوقهم عقيدة وحبّاً: هكذا كانوا في خدمة الحياة.

ولكنّهم هم المدمّرون الذين ينصبون الكمائن للعدد الأكبر [من الناس] ويسمّـون ذلك «دولـة»: إنّهم يعلّقون فوقهم سيفاً ومائة شهوة [. . .].

هـا هي العلامـة التي أعطيكم إيّـاها: إن كـلّ شعب يتكلّم لغة الخير والشرّ الخاصّـة بـه والتي لا يفهمها الشـعب المجاور له، لقد اختلق لغة عاداته وحقوقه. ولكن الدّولة تكذب بكلّ لغات الخير والشر؛ ومهما تقل فإنها تكذب، أمّا كلّ ما تملك فقد سرقته.

[ف. نيتشه، «هكذا تكلّم زرادشت»][1]

سـوف لا يبقى في نهاية التـاريخ أي منـافس حقيقي للديمقراطيـة الليـبراليـة. فلقـد سبق أن رفضتهـا الشعوب لاعتقـادها أنّها كـانت لا ترتقي إلى مستـوى النظام الملكي أو الأرستقـراطي أو الثيوقراطي أو الفاشي أو الشيوعي الكلّيـاني (Totalitaire) أو بقية الايـديولـوجيات الأخـرى التي ظهرت على الأرض. ولكنه اليوم، عدا العالم الإسلامي، ثمة على ما يبدو بروز اتفاق عامّ يقبـل بشرعيّة ادّعاءات الديمقراطية الليبراليّة في أن تكون شكل الحكم الأكثر عقلانية، أي الـدّولة التي تحقق بوجه أكمل الاعتراف العقلاني، بقدر ما تحقق الرّعيـة العقلانيـة. إذا كان الأمـر كذلـك، فلماذا لا تكـون إذاً كـلّ البلدان ديمقـراطيّـات تنتمي إلى هــذا النمـوذج؟ لـماذا تبقى النقلة نحـو الديمقراطيـة في منتهى الصعوبـة بالنسبـة لعدد كبـير من البلدان التي قبلت شعوبهـا وقادتهـا مبدأ الديمقراطية بصفة مجرّدة؟ لماذا نظن أن حظوظ بقاء بعض النظم التي تعتبر نفسها ديمقراطية في كل بلاد العالم ضعيفة فيها لا يمكننا تصوّر نظم أخرى خـارج أطر ديمقـراطية مستقـرّة؟ وأخيراً، لـماذا يعرف التوجه الحالي نحو الليبرالية رجوعاً إلى الوراء حتى ولـو كان قـدره هو أن ينتصر عـلى مدى بعيد؟

(Froid calcul) على حساب الأهداف الأخلاقيّة والثقافية الأولى. ينبغي على الرغبة العقلانية أن تتغلّب على رغبة الإعتراف اللاّعقلانيّة، وخاصّةً الميغالوتيميا عند الأسياد المتبجّحين الذين يريدون أن يُعترف بسموّهم. إن الدّولة الليبرالية، وليدة فكر هوبز ولوك، تدخل في صراع مطوّل مع شعبها ذاته. إنها تريد أن تمحو جميع الاختلافات، إلى حدود التناسق الكلّي، بين الثقافات التقليدية المتصارعة المكوّنة لشعبها وتعلّم هذا الأخير أنها هي الكفيلة بتقدير مصلحته على مدى بعيد. فعوضاً عن الجماعة الأخلاقيّة العضوية ذات لغة «الخير والشر» الخاصّة بها، يجب أن نتعلّم مجموعة جديدة من القيم الديمقراطية: كأن نكون «مشاركين»، عقلانيين»، «علمانيين»، «مرنين»، «شفوقين»، و«متسامحين»[4]. إن هذه القيم الديمقراطية لم تكن إطلاقاً في البداية قيماً لها المعنى نفسه الذي تُعرَّف به الفضيلة الإنسانية أو الخير الأسمى. لكنها كُوِّنت وهي تحمل وظيفة أَدَوِّية بحتة، كمجموعة من العادات التي يجب اكتسابها إذا أردنا أن نعيش سعداء في مجتمع ليبراليّ هادىء ومزدهر. ولهذا السبب عرّف نيتشه الدّولة على أنها أبرد كلّ «الأشباح الباردة»، التي تحطّم الشعوب بتعليقها «سيفا ومائة شهوة» فوق رؤوسهم.

إلاّ أنّه، ولكي تشغل الدّيمقراطية وظيفتها، ينبغي على مواطني الدّول الديمقراطية أن ينسوا الجذور الأَدَوِّية لقيمهم وينمّوا في المقابل نوعاً من الافتخار «التيموسي» اللاّعقلاني تجاه نظامهم السياسي ونمط عيشهم. عليهم أن يتمكنوا من حبّ الديمقراطية ليست لأنها أفضل بالضرورة من كلّ الحلول البديلة الأخرى ولكن لكونها **ديمقراطيتهم**. وينبغي أن يكفوا عن اعتبار القيم كمثل «التسامح» مجرد وسائل لبلوغ هدف معيّن: ففي المجتمعات الديمقراطية، يصبح التسامحُ الفضيلة الأساسيّة والحجَر الأساس لكلّ القيم الأخرى[5]. إن تنمية مثل هذه العزّة في الديمقراطية، أو تمثيل القيم الديمقراطية في الوعي الشخصي لكل مواطن هو ما نعنيه بخلق «ثقافة ديمقراطية» أو «مدينيَّة». ومثل هذه الثقافة ضروري جدّاً لسلامة واستقرار الديمقراطيات على مدى بعيد، لأنه لا يوجد أي مجتمع في العالم الواقعي يستطيع أن يحافظ على بقائه طويلاً إذا كان مؤسَّساً على الحساب العقلي والرّغبة فقط.

إن الثقافة ـ في شكل مقاومة تحوّل بعض القيم التقليدية إلى قيم ديمقراطية. يمكن أن تشكّل عائقاً أمام الدّقرطة (Démocratisation). فما هي إذاً هذه العوامل الثقافية التي تحول دون قيام ديمقراطيات ليبرالية مستقرّة[6]؟ إن هذه العوامل تنقسم إلى عدّة أنماط:

النمط الأوّل من العوائق يتعلق بدرجة وميزة الوعي القوي الإثني والعرقي للبلد. فلا يوجد أي تعارض في ذاته بين القوميّة والليبرالية: لقد كانا حليفين حميمين في المقاومة من أجل الوحدة القوميّة الألمانية والايطالية خلال القرن الماضي. إن القوميّة والليبرالية كانتا أيضاً مشتركتين في الحركة البولونية من أجل الاعتراف القوميّ خلال الثمانينات؛ ولقد كانتا أيضاً جدّ مُرتبطتين بنضالات الدول البلطيقية من أجل الاستقلال الذي وافق عليه الاتحاد السوفييتي[6] هذه الأيام. إن الرّغبة في الاستقلال والسيادة القوميّة يمكن أن ينظر إليها كأحد التمظهرات الممكنة للرّغبة في الحريّة وتقرير المصير، شريطة أن لا تصبح الجنسية، العرق أو الانتماء الاثني القاعدةَ الوحيدة للمواطنة وللحقوق الشرعية المرتبطة بها: يمكن أن تكون ليتوانيا المستقلة دولة ليبرالية تماماً شريطة

أن تضمن حقوق كلّ مواطنيها بما في ذلك كلّ الأقليات الرّوسية التي تقرّر البقاء فيها. إنّ التشريعات الحالية التي تشغل فكر الدّولة الجديدة المستقلة تدعو للتشاؤم من هذه الليبرالية.

على العكس من ذلك، فإنه يغلب الظنّ ألا تظهر الديمقراطية في البلاد التي تكون القوميّة فيها أو الانتماء الإثني لمجموعاتها الدستورية جدّ نامية إلى درجة لا تسمح لهذه المجموعات أن تقتسم مفهوماً موحّداً للأمّة أو أن تتبادل الاعتراف بحقوق بعضها بعضاً. فالشعور القوي إذاً بالوحدة القوميّة ضروري قبل كلّ ظهور لديمقراطية مستقرّة كما هو الحال بالنسبة للعديد من البلدان كالولايات المتحدة، فرنسا، انكلترا، ايطاليا أو ألمانيا. إن غياب مثل هذا الشعور بالوحدة القوميّة في الاتحاد السوفييتي كان أحد الأسباب التي جعلت تحقيق ديمقراطية مستقرّة مستحيلاً قبل أن ينشطر البلد إلى وحدات قومية صغرى[7]. 11% فقط من سكان البيرو هم من البيض المنحدرين من المستعمرين الأسبان؛ أما البقيّة فهي تتكوّن من هنود منفصلين، جغرافياً، اقتصادياً وروحياً عن باقي البلاد. إنّ هذا الفصل يشكّل عائقاً جدّ خطير على المدى البعيد أمام استقرار الديمقراطية البيروفية. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه بشأن أفريقيا الجنوبية: [ففي هذه البلاد] ليس ثمّة شرخ أساسي بين السّود والبيض فحسب، إنما السّود أنفسهم منقسمون إلى مجموعات إثنيّة يكمن وراءها تاريخ طويل من العداء والمذابح المتبادلة.

أمّا العائق الثقافي الثاني أمام الديمقراطية فهو يتعلق بالدين. كما هو الحال بالنسبة للقومية، لا يوجد أي صراع دستوري بين الدين والديمقراطية الليبرالية، إلاّ عندما يَكفّ الدّين عن كونه متسامحاً ومساواتياً. لقد سبق أن بيّنا كيف أن هيغل كان يعتقد أن المسيحيّة قد مهّدت الطّريق أمام الثورة الفرنسيّة من خلال وضعها لمبدأ المساواة بين كل الناس على أساس مقدرتهم على القيام بخيار أخلاقي. إن أغلب الديمقراطيات الحالية تعيش من خلال موروث ديني سليل المسيحيّة. ولقد أشار Samuel Huntington إلى كون أغلب الديمقراطيات الجديدة منذ 1970 كانت بلداناً كاثوليكية[8]. قد يظهر الدين إذاً، بطريقة ما، لا كعائق بل كمحرّك للدقرطة.

وعلى الرّغم من ذلك فإنّ الدّين لم يُنشيء بذاته مجتمعات حرّة؛ وبمعنى ما، فإنه كان على المسيحيّة أن تُلغي ذاتها بعلمنة أهدافها قبل أن تتمكن الليبرالية من الظهور. ولقد كان المسؤول عن حركة العلمنة في الغرب، بحسب الرأي السائد، هو المذهب البروتستاني. وعندما جعلت الدين مسألةً شخصيةً بين المؤمن وربّه، تجاوزت البروتستانية الحاجة إلى طبقة مُستقلّة من رجال الدّين، وبصفة عامة إلى تدخّل الدين في الشؤون السياسية. إن بعض الأديان الأخرى قد عرفت في أرجاء مختلفة من العالم تطوراً مشابهاً نحو العلمنة: فلقد اقتصرت البوذية والشنتوية مثلاً على المجال التعبّدي الخاصّ المركز في العائلة. إن الهندوسيّة والكنفوشيُوسيّة هما على حدّ سواء مذهبان تسامحيّان نسبياً، أثبتا تطابقهما التام مع العديد من النشاطات العلمانية. وعلى العكس من ذلك، فإن اليهودية الأرثوذكسية والإسلام الأصولي هما دينان كلّيانيان (Totalitaire) يريدان تقعيد كل مظاهر الحياة الإنسانية العامّة والخاصّة بما في ذلك مجال السياسة. يمكن لهذه الأديان أن تكون متطابقة مع الديمقراطية (والإسلام بصفة خاصة يقرّ، مثله مثل المسيحية، مبدأ المساواة الكليّة بين كل البشر) ولكن يستحيل تقريباً أن تتلاءم مع الليبرالية والاعتراف بالحقوق الشمولية

فمن الشائع الاعتقاد أن تأسيس الديمقراطية الليبرالية هو فعل سياسي جدّ عقلاني بواسطته تتمكن الجماعة (Communauté) في كليتها من التقرير بشأن طبيعة الدستور ومجموع القوانين الأساسيّة التي تحكم الحياة العامة.

ولكن غالباً ما نُدْهشُ أمام عدم قدرة العقل والسياسة على بلوغ أهدافهما، وبالنسبة للبشر على «فقدان التحكّم» بحياتهم ليس فقط على المستوى الشخصي بل على المستوى السياسي كذلك. إن أغلب بلدان أميركا اللاتينية، مثلاً، قد أصبحت ديمقراطيات ليبرالية غداة استقلالها عن اسبانيا وعن البرتغال في القرن XIX، وبعد أن اعتمدت دساتير مستوحاة من دساتير فرنسا والولايات المتحدة. وعلى الرغم من ذلك فلم ينجح إلى يومنا هذا أي بلدٍ من هذه البلدان في الحفاظ على التقليد الديمقراطي بدون انقطاع. إن الاعتراض على الديمقراطية الليبراليّة لم يكن قويّاً على صعيد التنظيم في أميركا اللاتينية، وعلى الرغم من ذلك فلقد خاض الديمقراطيون الليبراليون معارك صعبة لكسب السلطة والحفاظ عليها. كلّنا يعلم أن عدداً هائلاً من الأمم كروسيا مثلاً، رضخت تحت أنواع متعدّدة من الحكومات السلطوية دون أن تعرف ديمقراطية حقيقية. وكما أن بعض الأمم الأخرى أيضاً، كمثل ألمانيا، تعرّضت إلى أشدّ الصعوبات في تحقيق هذا النظام [الديمقراطي] على الرغم من تجذّرها في تقاليد أوروبا الغربيّة. فحتى فرنسا، مهد الحرّيّة والمساواة، قد شهدت خمس جمهوريات ديمقراطية مختلفة منذ 1792 تتخلّلها مراحل من الحكم شبه السلطوي تطول في بعض الأحيان. إن هذه الحالات [التي ذكرنا] تتعارض بشدّة مع تجارب أغلب الدّيمقراطيات ذات الجذور الأنغلوسكسونية التي أظهرت تحكّمها في استقرار مؤسّساتها بنوع من السّهولة النسبيّة.

إن السبب الذي لم يجعل الديمقراطية الليبرالية شموليّة، أو مستقرّة بعد وصولها إلى الحكم، يكمن في نهاية الأمر في نقص التماثل بين الشعوب والدّول: إن الدّول هي ابداعات سياسية مُتعمَّدة في حين أن الشعوب هي جماعات أخلاقية موجودة مسبقاً. إنّها في الواقع جماعات تتقاسم معتقدات مشتركة حول الخير والشرّ، حول طبيعة المقدّس والدّنيوي؛ لقد نتجت من تأسيس متعمّد في الماضي البعيد ولكنها موجودة الآن مثلها كمثل التقاليد، وكما يقول «زرادشت» نيتشه: «كلّ شعب يتكلّم لغة الخير والشر الخاصّة به» و«اخترع لنفسه لغة عاداته وحقوقه» التي لا تنعكس فقط في دستوره وقوانينه بل كذلك في العائلة، في نظام الطبقات، في العادات اليوميّة وفي أنماط الحياة المتّبعة. إن مجال الدّول هو مجال السياسي أي مجال الاختيار الواعي لنمط الحكم؛ أمّا مجال الشعوب فهو «ما تحت - سياسي» (Subpolitique): أي مجال الثقافة والمجتمع الذي قليلاً ما تكون قوانينه صريحة أو معترف بها عن وعي حتى من قِبَل أولئك الذين يشاركون في سنّها. فعندما يتحدّث توكفيل (Tocqueville) عن النظام الدستوري الأميركي للمراقبات والتوازنات أو لتقسيم المسؤوليات بين الحكومة الفيدرالية وحكومة كلّ ولاية، إنّما يتحدّث عن دولة؛ ولكن عندما يصف روحانية الأميركيين المتزمّتة في بعض الأحيان، كتحمّسهم الشّديد للمساواة أو عكوفهم على العلوم العمليّة عوضاً عن العلوم النظريّة، فإنّه يتحدّث عن شعب.

إنّ الدّول تفرض نفسها على رأس الشعوب. وفي بعض الحالات، تُقَوْلِبُ الدّولة الشعب:

فقد كنّا نظنّ أن قوانين ليسورغ (Lycurgue) وقوانين روميلوس (Romulus) قد حدّدت أخلاقيّة (إيتوس) Ethos كل من شعوب أسبرطة وروما على التوالي، وأن قاعدة الحريّة والمساواة قد صاغت نوعاً من وعي ديمقراطي لدى السكان المهاجرين المختلفين الذين كوّنوا الولايات المتحدة الأميركية. ولكن كثيراً ما تكون علاقة الدّول بالشعوب متوتّرة وعسيرة، ونستطيع حتى القول، في بعض الحالات، إن الأمر يتعلق بحالة حرب حقيقيّة ـ عندما حاول مثلاً الشيوعيون الرّوس، والصينيون فيما بعد، حمل مواطنيهم على اعتناق الايديولوجيا الماركسية بالقوّة. إن نجاح واستقرار الديمقراطية الليبرالية إذاً لا يتوقف أبداً على التطبيق الميكانيكي لمجموعة من القوانين والمبادىء الكلّية فقط، بل يتطلب كذلك درجة معيّنة من التوافق بين الشعوب والدّول.

إذا تبنّينا التعريف النيتشوي للشعب كجماعة أخلاقيّة تتقاسم الأفكار عينها حول الخير والشرّ، يصبح واضحاً لدينا أن أصل الشعوب ـ وكذلك الثقافات التي تنتج عنها ـ متضمّن في المكوِّنة «التيموسية» للنفس. وبتعبير آخر، تولد الثقافة من القدرة على التقييم كأن نقول مثلاً إن الشخص الذي يحترم من يكبره سنّاً هو إنسان كريم الأخلاق، وإن الكائن البشري الذي يأكل حيوانات نجسة كالخنزير غير كريم. إن «التيموس»، هو مَقَرُّ ما يدعوه السيكولوجيّون «القيم». فالصراع من أجل الاعتراف، كما رأينا، هو الذي أنتج العلاقة ما بين السيّد والعبد على اختلاف عِللها، ومن ثمّ الرموز الأخلاقيّة التي وُلِدَت منها: احترام الشعب لمليكه، والفلّاح لسيّده، وكذلك تعالي الديمقراطية المتغطرس.

فرغبة الاعتراف هي كذلك الموضع السيكولوجي لشعورين شديدي القوّة، هما الدّين والقوميّة. إننا لا ندّعي من وراء ذلك أنّه يمكن إرجاع الدّين والقوميّة إلى رغبة الاعتراف ولكن فقط أن تجذر هذين الشعورين في التيموس هو الذي يعطيهما هذا القدر من القوّة. إن المؤمن المتديّن يعتبر من باب الكرامة كلّ ما يقدّمه له دينه على أنه مقدّسٌ: مجموعة من القوانين الأخلاقيّة، نمط حياة، أو كذلك مواضيع تعبُّد خاصة. ثم إن غضبه يشتد عندما يُتعدّى على كرامة ما يقدّسه[2] الإثنية، فإن القوميّ يعتقد بكرامة جماعته القوميّة أو الأثنية، وإذاً فهو يعتقد بكرامته باعتباره عضواً في تلك المجموعة. يريد أن يرى هذا الكرامة الخصوصية معترفاً بها من قبل الآخرين، ومثله مثل المؤمن المتديّن فإنّه يغضب غضباً شديداً عندما يُقدح في هذه الكرامة. إنّه الانفعال «التيموسي» ـ رغبة الاعتراف التي يشعر بها السيّد الأرستقراطي ـ الذي أطلق الصيرورة التاريخية. والانفعالات «التيموسيّة» كالتعصّب الديني والشعور القوميّ هي التي جعلت التاريخ يتقدّم وسط الحروب والصراعات خلال عدّة قرون. إن الأصول «التيموسيّة» للدين والقوميّة تفسر السبب الذي جعل الصراعات حول «القيم» يمكنها أن تغدو قاتلة أكثر من الصراعات حول المكاسب المادية أو الثروة[3]. على خلاف النقود، التي يمكن أن تُقتسم بكل بساطة، فإن الكرامة لم تكن البتّة موضوع اتفاق وسطي: فإمّا أن تعترفوا بكرامتي [مكانتي] (أو مكانة ما أقدّسه) أو أن لا تعترفوا. «فالتيموس» الباحث عن «العدالة» هو وحده المرشّح للتزمت، للعناد وكذلك للكراهية الحقيقية.

إن الديمقراطية الليبرالية على الطريقة الأنغلوسكسونية تمثل ظهور نوع من الحساب البارد

وبخاصّة حرية الـوعي أو الدّيـانة أو حقـوق المرأة. فليس من المستغـرب أن تكون الـديمقراطيـة الوحيدة الليبرالية في العالم الإسلامي المعاصر ـ مهما اعـترضت مسيرتهـا المعضلات ـ هي تـركيا، التي كانت البلد الوحيد الذي أقدم في بداية هذا القرن على وضع موروثـه الديني جـانباً لصـالح مجتمع علماني رسمياً[9].

العقبة الثالثة أمام ظهور ديمقراطية مستقرة ترجع إلى الوجود المسبق لبنيـة اجتماعيـة غير عـادلة أصلاً، بما ينجرّ عن ذلك من عادات تفكير. بحسب تـوكفيل فـإن قوة واستقـرار الديمقـراطية في أميركا كانا يرجعان إلى كون المجتمع الأميركي كان في العمق عـادلاً وديمقراطيـاً زمناً طـويلاً مثـل صياغة **إعلان الاستقلال والدستور**: فالأميركيون «ولدوا متساوين». إن العادات الثقافية المهيمنة المجلوبـة إلى أميركـا الشماليـة هي بوضـوح عادات انكلترا وهـولندا الليـبراليتين وليست ـ مثـلاً ـ عادات اسبانيا والبرتغال الاستبداديين في القرن السـابع عشر. عـلى عكس ذلك، فـإن البرازيـل والبـيرو قد ورثتـا من ماضيهـما الاسباني بنيـات طبقيّة هي نهايـة في التنضيد والتجمُّدِ حيث كان العداء فيها متبادلاً بين مختلف الفئات وكذلك الحسد، فيما يتعلّق بقوانينها الأساسية وصلاحيّاتها.

بعبارات أخرى، فإن الأسياد والعبيد قد تعايشوا تحت أشكال أكثر وضـوحاً وتجـذراً في بعض البلدان منها في بلدان أخرى. ففي العديد من البقاع الأميركية اللاتينية كما هـو الحال في جنـوب الولايات المتّحدة قبل حرب الانفصال، كـانت العبوديّـة موجـودةً بصفة معلنـة أو بعض المظاهـر الأخرى لفلاحة العزبة (Latifundia) التي كانت تربط المزارعين بطبقة من كبار الملاّكين في علاقة قنانة حقيقية. وهذا الأمر أدّى إلى الوضعيّة التي يصفها هيغـل كخاصيـة المراحـل الأولى لعلاقـة السيـد ـ العبد: من نـاحية يـوجد الأسيـاد الأشدّاء والكسـالى ومن ناحيـة أخـرى هنـاك العبيـد التـابعـون الهلوعـون ذوو الأفكـار القليلة حـول حـرّيتهم الخـاصّـة. وعكس ذلـك فـإن غيـاب الهـاسينداس (Haciendas) في كـوستـاريكـا (Costa Rica)، التي هي جـزء معـزول ومهمـل من الامبراطورية الإسبانية، والمساواة في الفقر التي نتجت عن ذلك [الاهمـال]، يُفسّر جزئيـاً النجاح النسبي للديمقراطية في هذا البلد[10].

ثمة عنصر ثقافي أخـير يؤثّر في آفـاق ديمقراطيـة مستقرة: إنـه يتعلّق بقدرة الجـماعة عـلى خلق مجتمع مدني في صحّة جيدة بصفة مستقلة ـ ميدان يضـع في الميزان قـدرات شعب على تـطبيق ما يسميه توكفيل «بفن التجمّع» (L'art de l'association) بعيداً عن كلّ تدخّل للدّولة. إن توكفيل يدّعي فعلاً أن الديمقراطية تصلح أحسن إذا ما بـدأت من الأسفل إلى الأعـلى، وليس العكس، فالحكومة المركزية تظهر إذاً كناتج طبيعي للسلطات الحاكمة المحليّة المتعدّدة وللجمعيات الخاصّـة التي تستعمل كمختبرات ومدارس للتعلّم وممارسة الحريّة والتحكّم بالذات. إن الديمقـراطية هي فوق كلّ ذلك، مسألـة إدارة ذاتية، وإذا كـان في استطاعـة الناس حكم أنفسهم في مـدنهم، في هيئـاتهم، في جمعيّاتهم أو كـذلك في جـامعاتهم فـإنه يتـأكّد أكـثر أنهم يفعلون الشيء نفسـه عـلى المستوى الوطني.

وغـالبـاً مـا كـانت تُـربَط هـذه المقـدرة بـطابـع المجتمـع «القبحـديثي» الـذي انـطلقت منـه الديمقراطية. ولقد كان الإدعاء السائد هو أن هذه المجتمعات القبحديثة والتي كانت محكـومة من

قبل دول قوية ومُتمركزة تحطّم كليّاً كلّ مصدر وسيطي للسلطة (أرستقراطية اقطاعيّة أو أسياد الحرب المحليين على سبيل المثال)، كانت على أغلب الظن صائرة إلى ولادة حكومات استبدادية أكثر مما كانت عليه المجتمعات الاقطاعية حيث الحكم كان مقسّماً بين الملك وعدد من الأسياد الإقطاعيين الأقوياء[11]. هكذا نمّت كلّ من روسيا والصين حكومات شيوعية كلّيانية، بعدما كانتا امبراطوريتين شاسعتين ببروقراطيتين وممركزتين في زمن ما قبل الثورة، في حين أن انكلترا واليابان، وهما بَلَدان اقطاعيان أساساً، فقد حافظتا على نظم ديمقراطية مستقرة[12]. إن هذا التفسير يحيل إلى الصعوبات التي تعرّضت لها بعض بلدان أوروبا الغربية كفرنسا واسبانيا، لكي ترسي في الأخير ديمقراطيات مستقرّة. ففي الحالتين كان الاقطاع قد حصرته الملكية القويّة والممركزة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، قد قلّصت سلطة الاقطاع وتركت لهذين البلدين إرثاً ذا سلطة دولاتيّة قوية، ومجتمعٍ مدني ضعيفٍ نسبياً رهين سلطة الدّولة. إن هذه النظم الملكية المركزية كانت قد نمّت نوعاً من عادة تفكير يفقد فيها الشعب المقدرة على التنظيم ذاتياً وبصفة عفوية، وعلى العمل في استقلالية عن الدّولة وعلى تحمل مسؤولية حياته الخاصة. إن العادة المُمَرْكِزَة في فرنسا، حيث كان يتعذر بناء جسر فوق نهر في بادية قاصية بدون إذن من باريس، تواصلت هكذا بدون انقطاع منذ لويس الثالث عشر حتى عهد نابليون ومن هنالك إلى الجمهورية الحالية حيث تتمثل في مجلس الدّولة[13]. فلقد أورثت اسبانيا ما يماثل هذا العائق للعديد من دول أمبركا اللاتينية.

إن قوّة الثقافة «الديمقراطية» تتوقّف كثيراً في أغلب الأحيان على النظام الذي فيه بُعِثَت مختلف عناصر الديمقراطية الليبرالية إلى الوجود. فالديمقراطيات الليبرالية المعاصرة الأقوى - كمثل انكلترا أو الولايات المتّحدة - كانت هي تلك التي سبقت فيها الليبرالية مجيء الديمقراطية أو التي سبقت فيها الحريّة المساواة. إن حرية التعبير وتكوين الجمعيات والمشاركة السياسية في الحكم، كانت قد مورست بين نخبة صغيرة - متكوّنة أساساً من ذكور وبيض أرستقراطية ملكية الأراضي - قبل أن تنتشر في قطاعات أخرى أعرض من السكان[14]. فعادات الحوارات والاتفاقات الديمقراطية، حيث تُحفظ حقوق الخاسرين بكل عناية، كانت قد تعلّمتها أوّلاً، نخبةٌ صغيرةٌ تقتسم الذوق نفسه والمستوى الاجتماعي عينه، وذلك بسهولة تفوق سهولة تعلمها من قبل مجتمع عريض وغير متجانس مشحون بعداوات قبلية أو عرقية. فهذا النوع من التتابع الزمني مكّن تطبيق الديمقراطية الليبرالية من التجذّر، ومن أن تكون مُرتبطة بأقدم التقاليد القوميّة. إن مماثلة الديمقراطية الليبرالية بالوطنية تُعمّق جاذبيّتها «التيموسيّة» تجاه مجموعات حديثة التحرّر وتربطها بالمؤسسات الديمقراطية بصلابة أكبر مما لو أنها شاركت في ذلك [التتابع الزمني للمسيرة الديمقراطية] منذ البداية.

كل هذه العوامل - معنى الهويّة القوميّة، الدين، المساواة الاجتماعية، الميل إلى المجتمع المدني، التجربة التاريخية للمؤسسات الليبرالية - تمثل مجتمعة ثقافة شعب. فواقع أن تكون الشعوب مختلفة جداً في هذا الميدان يفسّر لماذا بعض الدساتير الديمقراطية الليبرالية والحديثة يسير بدون تصادم في حين لا يصحّ ذلك على البعض الآخر، أو لماذا يرفض الشعب نفسه الديمقراطية

في زمن ويقبلها بدون تردد في زمن آخر. فكل رجل دولةٍ يريد توسيع مجال الحريّة وتمتين أركان تقدّمه، ينبغي عليه أن يكون حسّاساً بهذا النوع من الضغوطات ما تحت ـ السياسية التي تؤثر بثقلها سلباً في مقدرة الدول على بلوغ نهاية التاريخ بكل سعادة.

تبقى هنالك العديد من الأخطاء التي يجب أن تُجتنب فيما يتعلّق بالثقافة والديمقراطية، وأول هذه الأخطاء يمكن أن يكون الاعتقاد بأن العوامل الثقافية تشكل شروطاً كافية لإقامة نظام ديمقراطي. إن عالماً مشهوراً متخصّصاً في الشؤون السّوفييتية كان هكذا مقتنعاً بوجود نمط من التعدّدية الفعلية في الاتحاد السوفييتي خلال سنوات حكم بريجنيف؛ والسبب في ذلك يعود بكل بساطة إلى أن البلد كان قد بلغ مستوى معيناً من التمدّن والتكوين ومن الدّخل الفردي (Per capita) ومن الدنيوية. . إلخ، ولكن لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن ألمانيا النازية كانت تنفذ بالقوّة كل الشروط الثقافية المُسْبقة التي يعتقد أنها ضرورية لقيام ديمقراطية مستقرّة؛ لقد كانت [ألمانيا النازية] مندمجة قومياً، نامية اقتصادياً، في جوهرها بروتستانتية، ولها مجتمع مدني في صحّة جيّدة ولم تكن أبداً أقلّ عدالة من بلدان أوروبا الغربية الأخرى. وعلى الرغم من ذلك فإن التجاوزات «التيموسية» والمفجعة التي شكلت الاشتراكية القوميّة قد نجحت في أن تغطّي تماماً كلّ رغبة عقلانية ومتبادلة في الاعتراف.

لا يمكن للديمقراطية أن تدخل بسرعة من الباب الخلفي، ففي بعض جوانبها ينبغي أن تنبثق من القرار السياسي المصرّح به لصالح تأسُّسها. فمجال السياسة يبقى إذاً حرّاً ومستقلاً عن مجال الثقافة؛ له كرامة خاصّة به في نقطة تقاطع رغبة التيموس والعقل. إن ديمقراطية ليبرالية مستقرّة لا يمكن أن تظهر للوجود بدون وجود سياسيين عقلاء وفعّالين يفهمون فنّ السياسة وقادرين على قلب الميولات الغامضة للشعوب إلى مؤسسات سياسية دائمة. إن دراسة التحوّلات الناجحة نحو الديمقراطية تؤكد على أهمية عوامل كلّها سياسية كمقدرة الادارة الديمقراطية الجديدة على تحييد القوات العسكرية في الوقت الذي تسعى إلى محاسبة التجاوزات السابقة، ومقدرتها كذلك على التواصل الرمزي مع الماضي وكذلك طبيعة نظام الحزب الذي كان قد تأسس بحسب الطبيعة الرئاسية أو البرلمانية لهذه الديمقراطية[15]. على العكس من ذلك فإن سقوط الديمقراطيات كان يبيّن دائماً أن مثل هذه الأحداث لم تكن بأي حال النتيجة الحتمية للمحيط الثقافي أو الاقتصادي، بل كانت تستمد جذورها من قرارات السياسيّين السيئة.[16]. إن دول أمريكا اللاتينية لم تكن أبداً مجبرة على تبنّي سياسة الحمائيّة (Protectionnisme) أو «تعويض الواردات» عندما واجهت الأزمة الاقتصادية العالمية خلال الثلاثينات، ولكن هذه السياسة كانت قد حطّمت بالفعل أهدافها لإقامة ديمقراطية مستقرّة في السنوات اللاحقة[17].

الخطأ الثاني، وربما الأكثر شيوعاً، إنما هو اعتبار العوامل الثقافية شروطاً ضروريةً لإقامة الديمقراطية. فلقد عرض ماكس فيبر مطوّلاً الجذور التاريخية للديمقراطية الحديثة، والتي تُعتبر ولادتها ناتجة عن بعض الظروف الاجتماعية الخاصّة جداً بالمدينة الغربية[18]. إن هذا العرض، كما هو الحال بالنسبة لكل كتاباته، قد تغذّى كثيراً بالمعطيات التاريخية وهو مملوءٌ بالذكاء ونفاذ البصيرة؛ ولكنه يَصِفُ الديمقراطية على أنها نظامٌ لم يستطع الولادة إلاّ في وسط ثقافي واجتماعي

خاصّ جداً في منطقة صغيرة من الحضارة الغربية. فلم يؤخذ بعين الاعتبار جدياً كون أن النظام الديمقراطي يشهد نمواً هائلاً بسبب كونه النظام السياسي الأكثر عقلانية، وأنه يتلاءم مع شخصية إنسانية أشد عمومية، ويتوزعها العديد من الثقافات.

يمكن أن نذكر ههنا العديد من البلدان التي لا تستجيب إلى عددٍ كبيرٍ من الشروط «الثقافية» المسبقة للديمقراطية والتي نجحت على الرغم من ذلك في تحقيق مستوى رفيع من الاستقرار الديمقراطي. ولنضرب على ذلك مثلاً رئيساً هو الهند: فهذا البلد ليس بالغني ولا يملك صناعة قوية (على الرغم من أن بعض فروع اقتصاده متطورة تكنولوجياً) وليس بالمندمج قومياً ولا بالبروتستاني ـ وعلى الرّغم من ذلك فقد نجح في الحفاظ على حياة ديمقراطية نشيطة منذ استقلاله سنة 1947. وفي مراحل أخرى من التاريخ، حُذِفَت بلدان أخرى من قائمة الديمقراطيات الممكنة: فلقد زعم أن الألمان واليابانيين كانوا معاقين [عن تحقيق الديمقراطية] بسبب تقاليدهم الاستبدادية، وأن الكاثوليكية كانت عائقاً لا يمكن تجاوزه أمام دقرطة اسبانيا والبرتغال وعدد من بلدان أميركا اللاتينية، وكذلك الأمر بالنسبة للأرثوذكسية في اليونان وروسيا. ولقد كان يصلح هذا النوع من الحجج بالنسبة لأغلب بلدان أوروبا الشرقية التي كانت تُعْتَبَرُ غير ملائمة أو غير مكترثة بالتقاليد الديمقراطية لأوروبا الغربية. وبما أن برسترويكا ميخائيل غورباتشوف كانت تمتدّ دون أن تحدث إصلاحات محدّدة، قال العديد من الأشخاص (داخل الاتحاد السوفييتي وخارجه) أيضاً أن الشعب الروسي كان غير قادر ثقافياً على العيش في كنف الديمقراطية: إنه لم يكن لديه، كما كان يقال، لا تقليد ديمقراطي ولا مجتمع مدني لاعتبار أنه كان رازحاً تحت الاستبداد لمدّة قرون. وعلى الرغم من ذلك فقد ظهرت في كلّ بلدانه مؤسسات ديمقراطية. ففي الاتحاد السوفييتي عملت هذه المؤسسات بشكلٍ جيّد منذ سنة 1989، عندما أجريت الانتخابات الأولى الحرّة نسبياً وسُمح بتكوينِ مجموعات برلمانية لا شيوعية. إن القبول المفترض للعقد الاجتماعي القديم التسلّطي كان قد كُذّب بالأغلبية الساحقة التي كانت قد صوّتتْ ضدّ ممثّلي الآلة الشيوعية القديمة في كلّ مناسبة سانحة. إن نهضة مجتمع مدني نشيط جداً أثّرت في السنوات ما بين 1989 - 1991. وكان النضج السياسي للشعب الرّوسي واضحاً لدى اختياره بوريس يلتسين كأوّل رئيس منتخب ديمقراطياً. وقام البرلمان الروسي كما لو أن الهيئة التشريعية وُلِدت منذ زمن بعيد. إن التجذر العميق للأفكار الديمقراطية في أذهان أغلبية السكان قد ظهر جليّاً للعيان عندما جرت المقاومة الجماعيّة للانقلاب الذي حاول المحافظون القيام به في آب (أغسطس) 1991[19].

إننا نسمع دائماً وتكراراً أنه يتعذّر على بلد معيّن أن يصبح ديمقراطيّاً، لأنه يفتقر إلى تقليد ديمقراطي موجودٍ مُسبقاً. فإذا كان هذا الشرط ضرورياً فعلاً، لما أمكن لأي بلد أن يصبح ديمقراطيّاً بحكم أنه لم يوجد [من بين المجتمعات الديمقراطية] أي بلد (بما في ذلك أوروبا الغربية) لم يعرف قبلاً تقليداً تسلّطياً قويّاً. إن غياب نظام ديمقراطي سابق لم يمنع ألمانيا أو اليابان أو اسبانيا من النجاح في نقْلتها نحو الديمقراطية. ففي الحقيقة، إن الفكرة القائلة إن شعباً معيناً لا يمكنه أن يصبح ديمقراطياً لأسباب ثقافية عميقة تصبح بحدّ ذاتها عائقاً لا يستهان به أمام الدّقرطة. إن نوعاً من الذّعر الروسي (Russophobie) لدى النخبة الروسية ذاتها من جهة، ونوعاً

من التشاؤم العميق وعدم الثقة في مقدرة هـذه النخبة عـلى التحكم في حياتهـا الخاصّـة من جهة أخرى، بالإضافة إلى شعور بارز بالقدرية (Fatalisme) فيما يخصّ الصّفة الضرورية لسلطة الدّولة القوية، تصبح كلّها عند بلوغ مستوى معيّن نبوءات تكمّل ذاتها بذاتها.

إن معالجة أكثر دقة لهذا الموضوع تبيّن أن الخطّ الفاصل بين الثقافة والسياسـة، بين الشعـوب والدّول، ليس واضحاً البتّة. فالدّول تستطيـع أن تلعب دوراً مهمّاً وذلـك بتشكيل شعـوب، أي بتأسيس لغة الخير والشر الخاصّة بها وبخلق عادات وتقاليـد وثقافـات جديـدة. إن الأميركيـين لم يكتفـوا بكونهم «وُلـدوا متساوين»، ولكنهم كـذلك «أصبحـوا متساوين» قبـل تأسيس الـولايات المتّحدة، وذلك بفضـل التسيير الـذاتي على مستـوى الدّولـة أو المدينـة، في السنوات التي سبقت الحصول على استقـلال المستعمرات من بـريطانيـا العظمى. إن الـطبيعة الـديمقراطيـة الواضحـة لتأسيس أميركا أصبحت مسؤولةً فيما بعد عن تكوّن الأجيال الديمقراطيـة اللاحقـة بحسب نموذج إنساني (وصفه توكفيل بدقة) لم يسبق له أن يوجد أبداً على امتداد التاريخ. بعبارة أخرى، ليست الثقافة مكتَسباً، كالمحيط الطبيعي، إنها، كمثَل النظام السياسي، خلق إنساني. فإنّ تغيير عادات ثقافية موغلة في التجذّر لأشدّ صعوبة بكثير من تعديل دستـور، على الـرّغم من كون هـذا وتلك من ابداعات الوعي البشري، إذاً ممكنة التغيير.

في المقابل، فإن أهميّة الشعوب وثقافاتها تبيّن حدود العقلانية الليبرالية، أو بتعبـير آخر ارتبـاط المؤسسات الليبرالية العقلانية بالتيموس اللاعقلاني. إن الدّولة الليبرالية العقلانية غير ممكنة بدون درجة معينة من الحب اللاّعقلاني للبلد [للوطن] أو بـدون تعلّق غريـزي بقيم كالتسـامح. فـإذا كانت سلامة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة ترتكز على سلامة المجتمع المدني وإذا كان هذا الأخير مرتبطاً بمقدرة الشعب العفوية على التنظيم، فإنه واضح إذاً أنـه ينبغي على الليـبرالية أن تتجـاوز مبادئها الخاصّة لتحقق النجاح. فالجمعيات أو الجماعـات المدنيـة التي لاحظهـا توكفيـل كانت في أغلب الأحيان مؤسسة لا عـلى المبادىء الليـبرالية، بـل على الـدين والانتماء الاثني أو عـلى بعض المرتكزات الأخرى اللاعقلانية. هكـذا يتطلّب التحـديث السياسي النـاجح الاحتفـاظ بشيء «ما قبـل حديثي» في إطـار حقوقـه والاتفاقـات الدّستـورية: أي بقـاء الشعوب والنصر غـير المكتمل للدّول.

- 21 -

أصول العمل «التيموسية»

كان هيغل [. . .] يعتقد أن العمل هو الماهية، ماهية الإنسان الحقيقيّة.

[كارل ماركس][1]

نظراً للارتباط القوي المتبادل بين التصنيع المتطوّر والديمقراطيّة، فإن قدرة البلدان على تحقيق نسب عالية من النمو الاقتصادي على امتداد فترات مطوّلة يمكن أن تبدو لنا محدِّدة لقدرتهم على خلق وحفظ المجتمعات الحرّة. ورغم ذلك، وحتى لو كانت الأنماط الاقتصادية الحديثة الأكثر نجاحاً هي الأنماط الرأسمالية؛ فإن هذه الأخيرة لن تنجح ـ أو على الأقلّ، لن تنجح كلّها بالطريقة نفسها. وكما تُوجد تفريقات بيّنة بين قدرات مختلف البلدان الديمقراطية صورياً على الحفاظ على الديمقراطية فإنه يمكن أن نستنتج الاختلافات البارزة بين قدرات مختلف الأنماط الاقتصادية الرأسمالية على النمو.

لقد كانت حكمة أو جنون السياسات الحكوميّة بحسب آدم سميث (Adam Smith)، هي المنبع الأساسي لتباين ثروات الأمم المختلفةُ. فبعدما يتحرّر سلوك الإنسان الاقتصادي، من ضغوطات السياسة الرديئة، يكون شمولياً تقريباً. وكما أشرنا سابقاً[2]، فإن العديد من الأنماط الاقتصادية الرأسمالية الواضحة في أميركا اللاتينية هي في الحقيقة مروقات مركنتيليّة حيث قضت من خلالها، سنوات من التدخل الدولتي على عقلية المغامرة وفاعليتها. على عكس ذلك، فإن جزءاً مهمّاً من نجاحات الأنماط الاقتصادية في الشرق الأقصى يمكن أن تُردَّ إلى تبنّي هذه المناطق سياسات اقتصادية حكيمة كالحفاظ على التنافس على مستوى السوق الدّاخلية. تبدو أهمّية سياسة الحكومة شديدة البداهة عندما تعلن اسبانيا أو كوريا الجنوبية مثلاً عن وقف «تعويض الواردات» وتبدأ، منذئذ، في الازدهار. أو كذلك عندما تؤمّم الأرجنتين صناعتها فتنهار.

ورغم ذلك فلدينا انطباع أن اختلاف السّياسات لا يُشكل إلاّ جزءاً من التاريخ وأن الثقافة تؤثر في السلوك الاقتصادي بصفة جدّ هامّة وهي تؤثر كذلك في قدرة الشعوب على الحفاظ على الديمقراطية المستقرّة. إن ذلك يبدو أكثر بداهة من خلال مختلف المواقف من العمل. فالعمل،

بحسب هيغل هو ماهية الإنسان: إن عمل العبد هو الذي يخلق التاريخ البشري بتحويل العالم الطبيعي إلى عالم يمكن أن يسكنه الإنسان. وباستثناء بعض «الأسياد» الكسالى فإن كلّ البشر يعملون: ولكن هناك اختلافات كبيرة في الكيفيّة التي بها يعملون. وهذه الاختلافات إنما هي معروضة تقليدياً تحت عنوان «أخلاقية العمل».

ففي العالم المعاصر، لا يعتبر مقبولاً كلّ حديث عن «خاصيّة قوميّة» (Caractère national). ومثل هذه التعميمات على العادات الأخلاقيّة للشعوب، كما يقال، لا يمكن أن تقاس «علميّاً»؛ وهكذا فهي معرّضة إلى خطر القولبة والمبالغات الفظّة، لأنّها مبنية أساساً على شهادات حكائية. إنّ التعميمات تجري كذلك ضد تيار عصرنا المتميّز بالنسبيّة والمساواتيّة، باعتبار أنها تحتوي دائماً تقريباً على أحكام تقويميّة ضمنيّة تخصّ القيمة النسبيّة للثقافات التي يشملها التعميم: فلا أحد يحبّ أن يقال إن ثقافته تشجّع الكَسَلَ وعدم الاستقامة. فالحقيقة إذاً أن هذا النوع من الأحكام يقود إلى مبالغات كبيرة.

غير أنه لو كنّا قد أمضينا بعض الوقت في السفر أو العمل في الخارج لكنا لاحظنا بالضرورة أن المواقف تجاه العمل متأثرة أساساً بالثقافات القوميّة. إذ يمكننا حتى قياس هذه الاختلافات تجريبيّاً، إلى حدٍّ ما، وذلك من خلال النجاحات الاقتصادية النسبيّة لمختلف فئات مجتمع متعدّد الأصول الإثنيّة كماليزيا مثلاً أو الهند أو الولايات المتّحدة. إنّ تفوّق بعض المجموعات الإثنيّة في تحقيق نجاحات اقتصاديّة ـ اليهود في أوروبا، واليونانيون والأرمن في الشرق الأوسط والصينيون في آسيا الجنوبية الشرقية ـ جدّ معلوم ولا يستحق المزيد من التبيان. ففي الولايات المتّحدة، كشف Thomas Sowell عن التباينات المسجّلة بالنسبة للدّخل والتربية بين من ينحدرون من السّود الذين أتوا إرادياً من الهند الغربيّة وأولئك الذين تمّ جلبهم بالقوّة مباشرة إلى البلاد كعبيد من أفريقيا[3]. مثل هذه الفروقات توحي بكون النجاحات الاقتصادية، ترتبط فقط بظروف المحيط كالتمييز العنصري أو ندرة الفرص الاقتصادية، بل ترتبط كذلك بالاختلافات الثقافية بين المجموعات الإثنية ذاتها.

إلى جانب هذه المقاييس الإجماليّة للنجاحات الاقتصادية (كالدّخل الفردي)، هناك مجموعة من التناقضات الدقيقة في تناول موضوع العمل من داخل الفروقات الثقافية. وعلى سبيل المثال فإن R.V. Jones، أحد مؤسّسي التجسّس العلمي البريطاني خلال الحرب العالميّة الثانية، يروي كيف أن الانكليز كانوا قادرين على الاستيلاء على مُنشأة رادار ألمانية كاملة ونقلها إلى انكلترا في السنوات الأولى للحرب. لقد اخترع البريطانيون الرادار، وكانوا جدّ متقدّمين على الألمان من الناحية التقنيّة ولكن تبيّن أن المنشأة الألمانية كانت جيّدة بصورة مدهشة لأن الدّقل كان مهيئاً لالتقاطات جدّ متفوّقة على كلّ تلك التي يمكن الحصول عليها في انكلترا[4]. إن تفوق الألمان منذ زمن بعيد على جيرانهم الأوروبيين في مادّة التصنيع الحرفي والذي لا يزال إلى اليوم بالنسبة لصناعة السيارات والأدوات الآليّة، إنما هو احدى تلك الظواهر التي تتحدّى تفسير ما يمكن أن

يعبّر عنه بلغة سياسة «الاقتصاد الكبير»(*) (macro économique). فالسبب الأخير قد يكمن في المجال الثقافي.

إن النظريّة الاقتصادية الليبرالية الكلاسيكية، التي تبدأ مع آدم سميث تدّعي أن العمل هو نشاط كريه أساساً[5] يُقام به فقط بسبب نفعيّة الأشياء التي أوجدها العمل[6]. ولكن لا يمكن التمتع على الوجه الأكمل بهذه النفعيّة إلاّ في أوقات الفراغ: إن هدف النشاط البشري، بمعنى ما، ليس العمل ولكن الاستمتاع بأوقات الفراغ. وسوف يعمل الإنسان إلى حدّ تتجاوز فيه المضايقات اللصيقة بالعمل ـ كالبقاء إلى وقت متأخر في المكتب أو العمل يوم السبت ـ المنفعة الممثلة في الرّبح المادي الحاصل من العمل. فيمكن للناس أن يختلفوا في إنتاجيّة عملهم وفي التقويم الذاتي لآثارها المزعجة، ولكن درجة قوّة عملهم تنتج أساساً عن حساب يُقدّرون بواسطته الضيق الناتج عن العمل في مقابل المتعة التي تحققها نتائجه. إن رغبة العامل الفردي في المزيد من الربح المادي هي التي تدفعه للمزيد من العمل: فالعامل يكون أكثر استعداداً للبقاء في مكتبه إلى ساعة متأخّرة إذا كان ربّ العمل مستعدّاً أن يؤتي هذا العامل أجر ساعاته الإضافية مرّتين. إن الرّغبة والعقل، بحسب النظرية الاقتصادية الليبرالية التقليدية، يفسران بشكل صحيح إذاً الاختلافات في درجة الميل نحو العمل.

إن عبارة «أخلاقيّة العمل» ذاتها تعني، على العكس، أن هذه الاختلافات في درجة حدّة أعمال الناس مرتبطة بالثقافة والتقاليد، وإذاً هي لصيقة نوعاً ما بالتيموس. وانطلاقاً من ذلك يكون من الصعب جدّاً، بالنسبة للأفراد وللشعوب، وفي ظلّ أخلاقية عمل قويّة، أن نعطي تفسيراً كافياً باستعمال الألفاظ النفعيّة فقط للاقتصاد الليبرالي التقليدي. ولنضرب على ذلك مثل «الكادرات» الحديثة: المحامي الذي أرهقه العمل أو المدير التنفيذي أو «الأجير» لشركة متعدّدة الجنسيات يابانية منافسة. هذا النوع من الأفراد يستطيع أن يعمل بسهولة لمدّة سبعين أو ثمانين ساعة في الأسبوع ولا يرتاح أبداً أو يرتاح لفترة قصيرة جداً، في الوقت الذي يرتقي بسرعة في سلّم مهنته. كما أن أجرة الفرد منهم تفوق دون شك أجرة أولئك الذين يقومون بأعمال أقلّ، ولكن شدّة العمل هذه ليست مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالمكافأة التي يحصلون عليها. إن سلوكهم، في الحقيقة، غير عقلاني بلغة نفعية خالصة[7]: إنّ كدحهم الدائم والمرهق لا يسمح لهم حتى باستعمال نقودهم؛ إنهم لا يستطيعون أن يتمتعوا بأوقات فراغهم لأنه ليس لهم أوقات فراغ؛ ويدمّرون صحتهم وأملهم في التّمتع بتقاعد مريح ولكأنّ قدرهم هو أن يموتوا في سنّ الشباب. ويمكن أن نتعلّل بأنهم يعملون لصالح عائلاتهم، أو للأجيال القادمة ولكن أغلب هؤلاء المخدرين بالعمل لا يرون أطفالهم إلاّ قليلاً وهم أشدّ تحمّساً لعملهم منه لحياتهم العائلية التي تعاني في أغلب الأحيان [بسبب هذا الحماس] الكثير من المشاكل. إن السبب الذي من أجله يرهق هؤلاء الناس أنفسهم لا يترابط إلاّ جزئياً بالتعويض المالي: إنهم على ما يبدو ينالون الرضى

(*) أي الفكر الاقتصادي المرتبط بالمذاهب الفلسفية والاجتماعية بصورة عامة وهو غير الاقتصاد الصغير الذي يحصر علمه في الوقائع الاقتصادية الخالصة اليومية. (م)

من العمل في حدّ ذاته أو من المكانة ومن الاعتراف الذي يوفّره. فإن معنى قيمتهم الشخصية شديد الارتباط بنوعية ومدّة عملهم وبسرعة ترقّيهم في المجتمع الذي يُوظّفهم وبالاحترام الذي يحيطهم به زملاؤهم. وحتى أملاكهم المادية فهم يُحبّونها للصّيت الذي توحي به وليس لصلاحيّتها الحقيقية، لأن أوقاتهم جدّ محصورة. بعبارة أخرى، أنهم يعملون لأرضاء تيموسهم أكثر من رغباتهم.

في الحقيقة، إن العديد من الدراسات التجريبية لمختلف أخلاقيات العمل قد اعتبرت هذه الأخيرة غير نفعية أصلاً. وأشهر هذه الدراسات هي بدون شك دراسة ماكس فيبر: **الأخلاقيّة البروتستانتية والعقلية الرأسمالية (L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme)**. فإن ڤيبر لم يكن بالتأكيد الأوّل الذي لاحظ وجود علاقة قويّة بين البروتستانتية ـ وخاصّة بوجهها الكالفيني والطهريّ ـ والتنمية الاقتصادية الرأسمالية. فهذه الملاحظة، في الواقع، كانت شائعة جداً في الوقت الذي كتب ڤيبر كتابه. حتى أنّه كان يشعر أن الحجّة على نقيض [هذه الملاحظة] إنّما هي من تعني الآخرين[8]. فلقد كانت أطروحته منذ طباعتها محلّ نقاش دائم. وفي حين أن العديد شكّك بالعلاقة السببيّة المتميّزة التي يقرّها ڤيبر بين الدّين والسلوك الاقتصادي، إلاّ أنّ قليلين من رفض بتاتاً وجود علاقة قويّة بين الاثنين[9]. إن العلاقة بين البروتستانتية والنموّ الاقتصادي لا تزال بديهية إلى اليوم في أميركا اللاتينية، حيث الاعتناق الجماعي للبروتستانتية (الذي يتم في العادة بواسطة طوائف أنجيليّة شمال أميركية) كان متبوعاً بنمو، مدهش في بعض الأحيان، للمداخيل الفردية وبانخفاض مفاجىء للاجرام واستعمال المخدرات، ... إلخ[10].

لقد كان ڤيبر يبحث عن السبب الذي جعل العديد من المُقاولين الرأسماليين الأوائل، الذين أمضوا حياتهم في جمع الثروة بدون حدود، لا يولون أهميّة لاستعمالها. إذ شكّلت بساطتهم وانضباطهم الذاتي واستقامتهم وكراهيتهم للملذّات البسيطة «زهداً دنيويّاً» يرون فيه نقلاً لنظرية القضاء والقدر الكالفينية. فالعمل لم يكن نشاطاً مكروهاً يُقام به فقط لتحقيق منفعة أو من أجل الاستهلاك؛ إنّما كان «رسالة» (Vocation) تترجم للمؤمن مكانته إن كان من المَرْضيّ عنهم أو المغضوب عليهم. فالقيام بالعمل إنّما كان لغاية «لاعقلانية» ولا مادية تماماً، أي لتبيان أنه من «المرضيّ عنهم». إن المثابرة والانضباط التي تمتاز بها أعمالهم لا يمكن أن يُفسّرها أي حساب عقلاني ودنيوي للّذات والآلام. لقد كان ڤيبر يعتقد أن الدّفع الرّوحي الأصلي الذي شكّل الرأسمالية قد ضَمُر بمرّ السنين وأن العمل من أجل الربح المادّي قد أدرج ثانية في الرأسمالية. بيد أن «فكرة الواجب في الرّسالة الشخصيّة» لا تزال حيّة «كشبح الاعتقادات الدينية المدفونة» في العالم المعاصر، ولا يمكن لأخلاقية العمل أن تُفسّر تماماً بدون الرجوع إلى أصولها الرّوحيّة.

لقد وُجدت بعض الظواهر المشابهة لـ «للأخلاقية البروتسانتيّة» في ثقافات أخرى تفسّر ازدهارها الاقتصادي[11]. فلقد بيّن Robert Bellah مثلاً كيف أن أخلاق العمل اليابانيّة المعاصرة يمكن أن ترجع إلى بعض المصادر الدّينية القوميّة التي كانت تعادل وظيفياً الكالفينية. إنّ **الجودو شنشو** (Jado Shinshu)، أو الطائفة البوذيّة في «البلاد الطّاهرة»، مثلاً، كانت تدعو للاقتصاد، للبساطة وللاستقامة والكدّ في العمل وهي تدعو كذلك إلى موقف زُهدي تجاه الاستهلاك في

الوقت ذاته الذي تشرّع للربح بشكل غريب عن العادات الكونفوشيانية اليابانية القديمة[12]. أمّا حركة **شنغاكو** (Shingaku) التابعة لإشيدا بيغان (Ishida Baigan)، فعلى الرغم من أنّها أقلّ تأثيراً من الجودو شنشو فهي تلقّن أيضاً نوعاً من «الصوفيّة العلمانية» التي تدعو إلى الاقتصاد والحميّة في الوقت نفسه الذي تقلّل من شأن الاستهلاك[13]. إن كلّ هذه الحركات الدينيّة إنّما تلتقي مع أخلاق بوشيدو لطبقة الساموراي. فلقد كانت هذه الأخيرة ايديولوجيا أرستقراطية وحربيّة تزيّن وتعزّز لقاء الموت؛ ولكنها لا تشجعّ على «التحكّم» الكسول، بل على الزهد والاقتصاد وخاصّة وقبل كلّ شيء العلم. إن «الذهنية الرأسمالية»، بعقلانيتها وأخلاقية العمل الزهديّة لم تحتج إذاً إلى أن تُستورد إلى اليابان مع التقنية البحرية والدّستور البروسي؛ لقد كانت موجودة في عين المكان منذ البداية من خلال التقاليد الثقافية والدينية اليابانية.

وفي مقابل هذه الأمثلة حيث تلعب العقيدة الدينية دور المشجّع أو المُمكِّن للنمو الاقتصادي الرأسمالي نلاحظ مجموعة من الحالات الأخرى التي يلعب فيها الدّين والثقافة دور المُعيق. فالهندوسيّة مثلاً هي احدي الديانات الكبرى العالمية التي لا تتأسّس على المساواة بين كلّ البشر. إن النظرية الهندوسيّة تفرّق على العكس بين الناس بشكل دقيق في اطار نسق متشابك من الطبقات يُحدّد الحقوق والامتيازات ونمط حياة كلّ طبقة. والمفارقة العجيبة هي كون الهندوسيّة لم تشكّل مشكلاً بالنسبة لتطبيق الليبرالية في الهند، على الرغم من أن التطوّر الخطير للتعصّب الديني يوحي حالياً بإمكانية تغيّر الوضع، ولكن يبدو أنها قد شكلت عائقاً أمام النمو الاقتصادي. ولقد جرت العادة على أرجاع ذلك إلى كون الهندوسيّة تقدّس الفقر والجمود الاجتماعي للطبقات الدّنيا، وبوعدهم بإمكانية وضع أفضل في الحياة الأخرة، فإنها تصالح في الواقع هذه الطبقات مع الوضع الذي تعيشه حالياً. أيّاً كان ذلك الوضع. إنّ هذا التقديس الذي تدعو إليه الهندوسيّة كان مفضلاً ومقسّماً بشكل حديث من قِبل غاندي، مؤسس الهند الحديثة، والذي كان يدعو إلى فضائل الحياة البسيطة البدويّة التي يعتبرها مثرية روحيّاً. إن الهندوسيّة قد جعلت حمل الوجود اليومي أقلّ عناءً بالنسبة للهنود الذين يعيشون فقراً مدقعاً. و«روحانيّة» هذه الدّيانة ظهرت حتى، بشكل متناقض، ساحرة بالنسبة لشباب الطبقات الوسطى في الغرب. ولكنها تحثّ أتباعها على نوع من الخمول أمام هذا العالم الأرضي، وعلى نوع من الجمود الذي يناقض، على عدّة مستويات، العقلية الرأسمالية. إنّنا لم نعد نحسب النجاحات الفائقة للمؤسسة الهندية ولكن الظاهر هو أن الأفراد ينجحون أكثر خارج تخوم الثقافة الهنديّة (كالصينيين المغرّبين). فعند ملاحظته أن عدداً هائلاً من كبار العلماء الهنديين كانوا قد مارسوا مهنهم خارج بلادهم، كتب الروائي ف. س. نيبول (V.S. Naipaul) يقول: «إن الفقر الهندي يجرّد الإنسان من إنسانيته أكثر من أية آلة، والناس [في الهند] هم مجموعات مُحْكَمَة الإقفال لشدّة طاعتها وذلك انطلاقاً من تصوّرها للدّارما (dharma) أكثر [من أية مجموعة] في أي حضارة مُكنَنَة. فالعالمُ الذي يرجع إلى الهند يفقد فرديّته التي اكتسبها خلال إقامته خارج بلاده؛ إنّه يلتحق بهويّته الطبقية الآمنة، وهكذا يكون العالم مبسّطاً أكثر بالنسبة له. وتوجد كذلك قوانين جدّ دقيقة تهدّىء كالضّمادات؛ أمّا الإدراك والحكم الفرديان الذاتيان، اللّذان كانا يحرّكان ملكة الإبداع فيه، فقد تركهما جانباً كما يُترك الحمل الثقيل [. . .]. إن موضع الداء في نظام الطبقات

ليس فقط النّبْذ ولا التأليه اللاحق للقـذارة؛ ولكن، في هند تحـاول النموّ، إن مـوضع الـداء في هذا النظام هو أيضاً الطّاعة الشاملة التي يَفرِضُها، وكفاياته الآلية، وضيق عقليّة المغامرة، وإبعاد الفردانية وإمكانية السموّ من قبل الأفراد»[14].

لقد انتهى غينار ميردال (Gunnar Myrdal)، من خلال دراسته الكبيرة حول الفقر الآسيوي، إلى استنتاج أن الديانة الهندية الدائمة الحضـور كانت تشكـل «قوّة جمـود اجتماعيـة رهيبة» وأنّها لم تكن تلعب دوراً في التغيير ايجابياً أبداً كما لعبته الكـالفينية أو الجـودو شنشو. فلقـد لاحظ ميردال أن الديانة الهندوسية، زيادة عـلى التخديـر الروحي الـذي تسبّبُهُ، فـإن منعها قتـل البقر يشكّـل وحده عائقاً كبيراً أمام النمو الاقتصادي في بلاد يصل فيها عـدد المجترّات غـير المنتجة إلى نصف السكان الذين هم في أزياد كبير[15].

إن أغلب علماء الاجتماع قد افترضوا، انطلاقاً من التقديس الهندوسي للبقر، أن الديانة كانت أحد مظاهر «الثقافات التقليدية» التي يمكن أن تندثر تحت تأثير التصنيع. وبما أن كلّ عقيدة دينيّة هي لا عقلانية أساساً، تنتهي أخيراً إلى ترك مكانها إلى روح الغزو العقلية التي شكلت الرأسمالية الحديثة. ولكن إذا كـان ڤيبر وبـلاّ يقولان الحقيقـة، فإنـه لا يوجـد أيّ تشنّج بـين بعض أشكال الاعتقادات الدينيّة وبين الرأسماليـة: إن الرأسـمالية في ثـوبيها الأوروبي واليـاباني قـد مَهَّدَتْ لهـا الطريق النظريات الدينية التي كانت تشجع على العمل «كَرِسَالةٍ»، أي حبّاً له وليس لـلاستهلاك الذي يسمح به. إن الليبرالية الاقتصادية البحتة ـ النظرية التي تـدعو النـاس إلى طلب الثروة إلى مالانهاية (Ad infinitum) وذلك باستعمال العقل في المشاكل التي تتعلق بإشباع الرّغبة الشخصيـة في التملّك ـ يمكن أن تكفي لتفسير كيفية اشتغال أغلب المجتمعات الـرأسماليّـة، ولكن لا يمكنها بأي حال أن تحيط تماماً [بكيفية اشتغال] المجتمعات الأكثر ديناميكية والأكثر قدرة عـلى المنافسـة. إن المجتمعات الرأسماليّة الأكـثر نجاحـاً قد بلغت الـذروة [في ازدهارهـا الاقتصادي] لأنّـه كانت لديها أخلاقية عمل لا عقلانية أساساً و«قبحديثة» (Prémoderne) تقود الناس إلى العيش بطريقة زهديّة وإلى القبول عند الاقتضاء بالموت المبكّر، لأنه كان ينـظر للعمل عـلى أساس كـونه مخلّصـاً (rédempteur). فهذا يوحي بأن نوعاً من شكل التيموس اللاّعقـلاني يبقى دائماً ضروريـاً، حتى في نهاية التاريخ، للحفاظ عـلى حركـة عالمنـا الاقتصادي الليـبرالي والعقلاني، إذا كنّـا نريـد على الأقل أن نبقى من ضُمن أولى القوى الاقتصادية العالميّة.

ومهما تكن الأصول الدّينيّة لأخلاقيّة العمـل في أوروبا واليـابان يمكن أن يُعـترض بالقـول إنّها الآن مفصولة تماماً عن جذورها الرّوحيّة بفعل العلمنة الكلّية للمجتمعات الحديثة. إنّ النـاس لم يعودوا يعتقدون أنهم يعملون بدافع «رسالة» (par vocation): إنّهم يذهبون إلى العمـل ساعـين عقلانيّاً وراء مصلحتهم الخاصة، تماماً كما تفرض ذلك القوانين الرأسمالية.

إنّ الانفصال الحاصل بين أخلاقيّة العمل الرّأسماليّة وجـذورها الـروحيّة، وكـذلك نمـوّ ثقافـة تمجّد شرعيّة ومرغوبيّة الاستهلاك المباشر جعلت عدداً معيناً من الملاحظين يتنبؤون بزوال ملحوظ لأخلاقيّة العمل، وبالتالي إلى مهاجمة الرأسمالية ذاتها[16]. إن تحقيق «مجتمع الـوفرة» يجب أن ينفي كل بقاء ممكن للضرورة الطبيعية، ويدفع الناس إلى البحث عن نِعَمَ الملذات عوضاً عن العمل.

ولقد تبينّ أن هذه التنبؤات التي تخصّ زوال أخلاقيّة العمل باتت مؤكّدة من خلال العديد من الدراسات التي أعدّت خلال السبعينات حول أرباب العمل الأميركيين، والتي تكشف عن الشعور المعمّم أن مستويات الاحترافية والانضباط والحماسة قد أمّحت من بين العمّال[17]. قليلون جدّاً هم مديرو الشركات الذين يصلحون اليوم كنماذج للزهديّة التي يصفها ڤيبر. إن أخلاقيّة العمل، كما يُظَنّ، لم تُخْرَق بالمصادمة الجبهويّة ولكن ببروز قيم أخرى لا تتلاءم مع هذه الأصول الزهديّة كـ «تحقيق الذات» أو الرّغبة ليس فقط في الحصول على عمل ولكن كذلك على «عمل ذي دلالة». وإن مسار انحلال قيم العمل عينه سيكوّن على أغلب الظن مشكلاً كذلك بالنسبة لليابان، حيث نجد المديرين علمانيين على جميع المستويات ومقطوعين كذلك عن الجذور الروحيّة لثقافتهم مثلهم مثل زملائهم الأوروبيين والأميركيين.

إن تحقُّق هذه التنبّؤات فيما يتعلّق بزوال أخلاقيّة العمل تبقى رهينة المراجعة. فإن الميل نحو الضعف المشار إليه منذ السّبعينات يبدو أنه ولغاية الآن، قد انقلب على الأقل فيما يخصّ الطبقات المهنيّة في الولايات المتّحدة وعلى مستوى الإدارة[18]. ويبدو أن هذه الحالة هي اقتصادية أكثر منها ثقافية. فالمستوى المعيشي وضمان الشغل بالنسبة لعدد كبير من قطاعات السكان قد انخفض خلال الثمانينات واضطر الناس إلى العمل بصورة أشدّ فقط من أجل البقاء في مهنهم والحفاظ على مناصبهم. وحتى أولئك الناس الذين كانوا يتمتعون بمستوى من الرّخاء دائم النموّ خلال هذه الفترة، قد واصلوا طويلاً اندفاعهم نحو العمل بحماسة تحت وقع جاذبية المصلحة الشخصية العقلانية. أمّا أولئك الذين كانوا يخافون من نتائج الاستهلاكية (Consomérisme) على أخلاقيّة العمل فلقد كانوا ينسون، كما نسي ماركس، الطبيعة المطاطيّة جدّاً للرغبة البشريّة، التي تواصل في دفع الإنسان إلى العمل ما سمحت بذلك حُدوده البدنيّة. إن أهمّيّة المصلحة الشخصية العقلانية في حفز أخلاقية عمل ما، هي بديهيّة إذا قُورنت بإنتاجيّة العمّال في ألمانيا ماقبل الوحدة [الشرقية والغربية]: فقد كانتا تقتسمان ثقافة مشتركة ولكنّهما كانتا تختلفان فعليّاً في الدوافع المادية التي كانتا تواجهانها. فإن صمود أخلاقية العمل في الغرب الرأسمالي ربّما يدلّ على قوّة الرّغبة اللصيقة بالعقل أكثر ممّا يدلّ على تواصل «أشباح المعتقدات الدينيّة المدفونة» التي ذكرها ڤيبر.

ومع ذلك فثمة اختلافات مهمّة في درجة الميل للعمل بين البلدان التي تقتسم التزاماً مشتركاً بالليبرالية الاقتصادية وتلك التي يمكن اعتبار عقلانية المصالح الشخصية فيها مكتسبة. وهذا يبدو أنه يعكس كون التيموس قد وجد، في بعض البلدان، أهدافاً جديدة يتعلق بها، خارج الدّين، في العالم الحديث.

فالثقافة اليابانية مثلاً (مثلها مثل العديد من ثقافات بلدان الشرق الأقصى الأخرى) موجّهة أكثر إلى المجموعات منها إلى الأفراد. وتبدأ هذه المجموعات بالمجموعة الأصغر والأكثر مباشرة (العائلة)، ثم تمتد لتشمل مختلف العلاقات بالزبائن التي أقيمت من خلال التربية والتكوين (حتى في المجتمع الذي نعمل من أجله) لتنتهي بأكبر مجموعة ذات معنى بالنسبة للياباني، أي الأمّة. إن هويّة فَرْد تَذوب إلى حدٍّ بعيد في هويّة المجموعة: فهو لا يعمل لصالحه الخاص على

مـدى قصير أكـثر مما يعمـل لازدهار مجمـوعته الكـبرى التي ينتمي إليها. ومكـانتـهُ تتحـدّد أكـثر بنجاحات مجموعته منه بنجاحاته الخاصّة. فارتباطه بهذه المجموعة له إذاً صفة جـدّ «تيموسيّـة»: إنّه يعمل من أجل الاعتراف الـذي تمنحه لـه مجموعتـه ومن أجل أن يعـترف بمجموعتـه من قبل المجموعات الأخرى، وليس فقط من أجل الـربح المـادّي الذي تحققـه أجرتـه على مـدى قصير. وعنـدما تكـون المجموعـة التي يسعى إلى الاعتراف بهـا هي الأمّـة تكـون النتيجـة هي القـوميّـة الاقتصادية. ومن هنا فإن اليابان يسـير اقتصادياً إلى قوميّـة أشدّ من قـوميّة الـولايات المتّحـدة. وتترجم هذه القـوميّة حمـائية متنكّـرة وكذلـك أشكالاً أخـرى أقلّ وضـوحاً مثـل شبكة المـزوّدين المنزليين التقليديين التي يعتني بها الصناعيون اليابـانيون أو كـذلك اختيـار المستهلكين الإرادي في أن يدفعوا أكثر من أجل شراء منتوج ياباني.

إن هويّة المجموعة هذه هي التي تجعل ممارسات، مثـل التوظيف مـدى الحياة، المعمـول به في بعض الشركـات اليابـانية، فعّـالة. فبحسب مبـادىء الليبراليـة الاقتصاديـة الغربيّـة، قد يلْحقُ التوظيف مدى الحياة الضررَ بالنسبة للمردودية الاقتصادية لأنه يجعل العاملين شديـدي الاطمئنان كمثل هؤلاء الأساتذة الجامعيين الذين يكفّون عن الكتابـة عندمـا يحصلون على مكـان غير قـابل للعزل. إن تجربة العالم الشيوعي، حيث كان التوظيف مدى الحياة مضموناً فعلاً، تؤكـد كذلـك هـذه الفكرة. ينبغي أن يكـون أصحاب المـواهب الكبيرة منجـذبين نحـو الأعمال الأكـثر خطورة ويتقاضون أجوراً أكبر؛ وعلى عكس ذلك، ينبغي على الشركات أن تعرف كيف تشذّب الفـروع الميّتة. بلغة الاقتصاد الليبرالي الكلاسيكي، فإن علاقة الأخـلاص بين صـاحب العمل والـزّبون تشكّل نوعاً من الصرامة التي تحدّ من فعالية اقتصاد السّوق، وعلى الرغم من ذلك فإنه في سيـاق وعي المجموعة المحدَّدة بالثقـافة اليـابانيـة، نجد وفـاء الشركة الأبـوي تجاه العـامل، تعـوّض في المقابل بدرجة عالية عن الجهود التي يبذلها العامل، الذي لا يعمل فقط لصالحـه الشخصي ولكن كذلك لمجد وشهرة المؤسّسة الكبرى وشهرتها. فهـذه المؤسسة الكـبرى لا تمثل فقط بـالنسبة لـه، صكّاً نصف شهريٍ، إنها كذلك منبعُ الهويّة وسور واقٍ بالنسبة للعائلة وللأصـدقاء. إن الـوعي القـوميّ النامي بشـدّة لدى اليـابانيـين يوفّـر منبعاً إضـافياً للهـوية وللحـماسة إلى جـانب العـائلة والشركة. وهكذا فإنه حتى في زمن تكاد تكون الروحانيـة الدينيـة منعدمـة، فقد تمّ الحفـاظ على أخلاقية العمل بواسطة توليد شعور الافتخار بالعمل القائم على المشاركة ضمن مجموعة مُتّحدات تتعاظم باستمرار، ويتنضّد بعضها فوق بعض مغطّية بعضها كقرميد سطح.

هذا الوعي بالمجموعة متقدم بنمـوه حيث يُميّز العـديد من الأجـزاء الأخرى الآسيـويّة ولكنـه قليلاً ما يصحّ على أوروبا، ويكاد يكون منتفياً تماماً في الولايات المتّحدة، حيث الولاء التام مدى الحياة لشركة بعينهـا لا يمكن تفهّمه. إلاّ أنّـه يمكن أن نلاحظ خـارج آسيا بعض أشكـال الوعي بالمجموعة التي استعملت للحفاظ على أخلاقيـة العمل. فـالقوميّـة الاقتصاديـة التي تتخذ شكـل رغبة الإدارة والعمّال المشتركة في العمل سوياً من أجل توسيع أسواق التصديـر ـ متطوّرة جـداً في بعض بلدان أوروبـا كالسـويد أو ألمـانيا. إن النقـابات المهنيـة كانت هي الأخـرى مصدراً آخـر تقليدياً لهويّة المجموعة: فالميكانيكي صاحب الكفاءة العالية لا يعمـل فقط لكي يسجّل حضـوره ولكنه يشعر بالافتخار من خلال النتائج التي يقدّمها عمله. ويمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة

للحرف الأخرى «الليبرالية» التي تكون الكفاءة العالية فيها مشبعة للتيموس.

رغم ذلك، فإن تجربة بعض النجاحات الاقتصادية في آسيا وأوروبا توحي أنه، من بين البلدان التي تشارك في النظام الاقتصادي الليبرالي الرأسمالي مع ما تتضمنه من دوافع شخصية، يمكن للمصلحة الذاتية، الواقعة في قلب النظرية الاقتصادية الليبرالية الغربية، أن تكون مصدر دفع أقلّ أهميّة من بعض أشكال المصلحة الجماعية. لقد أُعترف في الغرب لمدّة طويلة أن الناس يقبلون القيام بأعمال أشدّ صعوبة من أجل عائلاتهم أكثر مما يفعلونه من أجل أنفسهم، وأنه في حالة حرب أو أزمة يمكن أن يُجنّدوا في خدمة الأمّة. وفي المقابل، فإن الليبرالية الاقتصادية المذرّرة [المُفَرْدنة] تماماً في الولايات المتّحدة أو في انكلترا، والمؤسسة بشكل حصريّ على الرّغبة العقلانية، تصبح إنتاجيّةً مضادّةً اقتصادياً في بعض الأحيان. ويحصل ذلك عندما لا يحظى العمّال بشعور الفخار من وراء العمل لذاته والذي يرونه مجرّد سلعة للبيع، أو عندما يعتبر العمّال وأرباب العمل أنفسهم متصارعين في لعبة غير منتجة عوضاً أن يعتبروا أنفسهم متعاونين محتملين في إطار التنافس مع عمّال وأرباب عمل البلدان الأخرى[19].

وكما تؤثر الثقافة في مقدرة البلدان على إقامة الليبرالية السياسية والحفاظ عليها، تؤثر كذلك في مقدرتهم على تنشيط الليبرالية الاقتصادية. وتماماً مثل الديمقراطية السياسية، فإن نجاح الرأسمالية متوقف إلى درجة ما على بقاء التقاليد الثقافية القبحداثية في العصر الحديث؛ ومثل الليبرالية السياسية، فإن الليبرالية الاقتصادية ليست مكتفية بذاتها بشكل تام بل هي مرتبطة إلى درجة بالتيموس اللاّعقلاني.

إن القبول العام لليبرالية ـ السياسية ـ أو الاقتصادية ـ من قبل عدد كبير من الأمم لا يمكن أن تحذِفَ فيما بينها الاختلافات المؤسَّسة على الثقافة، اختلافات تصبح بارزةً أكثر بعد الانشطارات الايديولوجية. فمنذ الآن يمكن أن نلاحظ أن الصراعات التجارية مع اليابان لها أهميّة أكبر عند العديد من الأميركيين من مسألة الحريّة في العالم بالرغم من أن اليابان والولايات المتّحدة يقتسمان شكلياً نظاماً سياسياً واقتصادياً مشتركاً. ففوائض اليابان التجارية المستمرة ـ والتي كما يبدو غير قابلة للعكس ـ في مبادلاته مع الولايات المتّحدة تنتج انطلاقاً من هذا الموقف، عن عوامل ثقافية، مثل نسبة الادخار المرتفعة أو الطبيعة الانغلاقية جدّاً للعلاقات مع المزوّدين، أكثر مما تنتج عن الحمائية المفتوحة. لقد حُلّت الصراعات الايديولوجية الموروثة عن الحرب الباردة تماماً عندما قبل هذا أو ذلك من الأطراف الحاضرة اتفاقاً حول المشكل السياسي المتعلق بحائط برلين مثلاً أو تنازل تماماً عن ايديولوجيته. ولكن الاختلافات الثقافية الباقية بين الدّول الديمقراطية الرأسمالية والليبرالية ظاهرياً سيكون من الصعب جدّاً إزالتها.

إن هذه الاختلافات الثقافية في الموقف من العمل بين اليابان والولايات المتّحدة تبدو صغيرة حقاً إذا ما قورنت بالاختلافات الثقافية التي تفصل بين اليابان والولايات المتّحدة من جهة وعدد كبير من بلدان العالم الثالث الذي، من جهته، لم ينجح كما يجب في تنشيط النظام الرأسمالي. إن الليبرالية الاقتصادية تُوفّر الطريقَ الأمثل نحو الازدهار، أمام كلّ شعب يبغي نصيبه منها. فبالنسبة للعديد من البلدان يكمن المشكل بكل بساطة في تبنّي سياسة سوق حكيمة. ولكن

السياسة ليست سوى شرط قبلي وضروري لمستويات رفيعة من النموّ. إن الأشكال اللاّعقلانية للتيموس ـ كالدين والقوميّة ومقدرة الصناعات والقطاعات الأخرى المِهْنية على الحفاظ على المداخيل وعلى الاعتزاز بالعمل ـ لا تزال تؤثر على السلوك الاقتصادي بكيفيات متعدّدة تشارك كلّها في غنى الأمم أو فقرها. إن بقاء هذه الاختلافات يمكن أن يعني أن الحياة العالمية ستكون مدركة بشكل متنام كمُنَافَسَةٍ لا بين ايديولوجيات متصارعة ـ بما أن أغلب الدّول المزدهرة اقتصادياً ستكون مُنَظّمة وفق ترسيمات مماثلة ـ ولكن بين ثقافات مختلفة.

- 22 -

امبراطوريات الحقد، امبراطوريات الاحترام

إن تأثير الثقافة على النموّ الاقتصادي، كموجّه أو كعقبة، يوحي بالمعوّقات التي يمكن أن تعطّل مسيرة التاريخ الموصوف في الجزء الثاني. إن الاقتصاد الحديث ـ سيرورة التصنيع التي حدّدتها الفيزياء الحديثة ـ يُجبر الإنسانية على المجانسة، ويُحطم أنواعاً كثيرة من الثقافات التقليدية خلال هذه السيرورة. وعلى الرّغم من ذلك فإن كلّ المعارك لم تكسب، باعتبار أن بعض الثقافات وبعض تمظهرات التيموس يمكن أن تبدو صعبة التمثل. فقد يمكن لكل شعوب الأرض تقريباً أن تعتقد أنّها ترغب في الازدهار الرأسمالي وفي الديمقراطية الليبرالية، ولكن لن يتمكن الجميع من تحقيق ذلك.

هكذا، وعلى الرغم من الغياب الظاهر للنظم البديلة عن الديمقراطية الليبرالية في الوقت الحالي فإن بعض المتغيّرات التسلّطية ـ التي ربّما لم يعرف لها مثيل في التاريخ ـ يمكن أن تحكم في المستقبل. فهذه البدائل، إذا برزت إلى السطح يوماً ما، ستكون وليدة مجموعتين مختلفتين من الناس. فمن جهة أولئك الذين ولأسباب ثقافية، يعرفون فشلاً اقتصادياً مستمرّاً على الرغم من جهودهم المبذولة لتنشيط الليبرالية؛ ومن جهة أخرى، أولئك المبالغين في حبّهم للّعبة الرأسمالية.

أمّا الظاهرة الأولى ـ ظهور نظريات غير ليبرالية بسبب فشل اقتصادي ـ فقد سبق أن حدثت في التاريخ. إن النهضة الحالية للأصولية الإسلامية، والتي تمسّ أساساً كلّ بلد في العالم فيه نسبة هامّة من السّكان المسلمين، يمكن أن ينظر إليها كردّ فعل على الفشل الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية بصفة عامّة في الحفاظ على كرامتها في مقابل الغرب اللاّإسلامي. فلقد شرعت بعض البلدان الإسلامية في القرن XIX، تحت ضغط منافسة أوروبا التي تسيطر عسكرياً، في بعض الجهود التحديثية المكثفة لاستيعاب بعض السلوكات الغربية التي كانت تعتبر ضرورية للبقاء في إطار المنافسة. ومثل اصلاحات اليابان خلال عهد مايجي كانت برامج التحديث هذه تحتوي على محاولات جدّية لإدخال مبادىء العقلنة الغربيّة في جميع ميادين الحياة اعتباراً من الاقتصاد والبيروقراطية والجيش حتى التربية والسياسة الاجتماعية. وكان الجهد الأكثر انتظامية في هذا

الاتجاه هو الذي أقدمت عليه تركيا: فاصلاحات القرن XIX العثمانية قد اتبعت في القرن XX باصلاحات مؤسس الدّولة التركية الحاليّة، مصطفى كمال «أتاتورك» من أجل بناء مجتمع علماني مؤسس على القوميّة. ولقد كانت القوميّة العلمانية آخر اسهام فكري كبير يقبله العالم الإسلامي من الغرب والذي تمثّل في أكبر الحركات القوميّة العروبيّة في مصر الناصريّة وحزب البعث السوري واللبناني والعراقي.

ولكن على خلاف اليابان في عهد مايجي الذي استعمل التقنية الغربيّة ليهزم الرّوس سنة 1905 ويتحدّى الولايات المتّحدة سنة 1941، فإن أغلب أجزاء العالم الإسلامي لم تستوعب وتتمثل «وارداتها» من الغرب بصفة كافية ولم تتمكن من الحصول على نوع النجاح الاقتصادي الذي كان يرجوه تحديثيو القرن XIX. وحتى اكتشاف الثروة البترولية في الستينات والسبعينات لم يكن أي مجتمع إسلامي قادراً على منافسة الغرب عسكرياً أو اقتصادياً. فالعديد من تلك البلدان قد بقيت مستعمرات تابعة [للغرب] طوال الحرب العالمية الثانية، وفَشِلَ مشروع الوحدة العلمانية العربية بعد الهزيمة المخزية للمتحالفين ضد اسرائيل سنة 1967. وأمّا نهضة الإسلام الأصولي التي بدأت تتصدر الأحداث مع الثورة الايرانية 1977 - 1978 فإنها لا تشكل أبداً حالة عن استمرار «القيم التقليدية» في العصر الحديث. إن هذه القيم التسامحيّة التي أفسِدَت كانت قد أفرغت من مصداقيتها تماماً خلال القرون السابقة. إن النهضة الإسلاميّة هي في الواقع إعادة للتأكيد الحنيني على مجموعة من القيم القديمة والنقيّة جداً، التي يدّعون أنّها وجدت في ماضٍ بعيد، والتي ليست هي «القيم التقليدية» للماضي القريب وقد زالت، وليست هي القيم الغربيّة التي حظي نقلها للشرق الأدنى بالفشل. وفي هذا الخصوص تمتلك الأصولية الإسلاميّة أكثر من وجه شبه سطحي مع الفاشية الأوروبية. ولا يستغرب أن تضرب الأصولية بقوة كلّ البلدان الأكثر حداثة ظاهرياً، باعتبار أن هذه البلدان هي التي تتعرض ثقافاتها التقليدية بصورة أكثر جديّة للتهديد بسبب استيراد القيم الغربيّة. إنّه لا يمكن إدراك مدى قوّة الصحوة الإسلامية إلاّ إذا فهمنا كم كان جرح كرامة المجتمع الإسلامي عميقاً عندما فشل مرّتين في الحفاظ على تماسك المجتمع التقليدي وكذلك في محاولة استيعاب التقنية والقيم الغربية بنجاح.

وحتى في الولايات المتّحدة فإنه يمكن أن نشاهد ازدهار ايديولوجيات جديدة مناقضة لليبرالية، والتي تبدو كنتائج بعيدة للمواقف الثقافية المختلفة تجاه النشاط الاقتصادي. ففي الأيام الساطعة للتحرّك من أجل الحقوق المدنية كان أغلب الأميركيين السّود يتمنّون أن يندمجوا تماماً في المجتمع الأبيض، الأمر الذي يدلّ على قبول تامّ للقيم الثقافية التابعة للمجتمع الأميركي. إن مشكل هؤلاء السّود الأميركيين كان ينظر إليه كمشكل يتعلق لا بالقيم في حدّ ذاتها ولكن بالإرادة الطيبة الغائبة لدى البيض للاعتراف بكرامة السود الذين قبلوا بتلك القيم. وعلى الرّغم من تحطيم الحواجز العنصرية في الستينات وبروز برامج ايجابية جدّ متنوّعة تعطي الأولوية للسود، فإن قطاعاً كبيراً من السكان الأميركيين السّود لم ينجح ليس فحسب في النموّ اقتصادياً بل أكثر من ذلك، فقد غدا فاقداً حسَّ الاتجاه. إن أسباب هذا الفشل قد ظهرت شيئاً فشيئاً وكأنّها ثقافية وقائمة على السقوط شبه التام للمؤسسة الأكثر حيويّة لنقل الثقافة، أي العائلة.

إن احدى النتائج السياسيّة للفشل الاقتصادي الدائم هي، بالمقابل، التأكيد المتصاعد شيئاً فشيئاً الذي يعتبر أن القياسات التقليدية للنجاح الاقتصادي ـ أمثال العمل والتربية والوظيفة ـ لا تمثل قيماً شمولية «بيضاء». وعوضاً عن البحث عن الاندماج في مجتمع لا يميّز بين الألوان فإن بعض القادة السّود يؤكّدون بالعكس على ضرورة الافتخار بالثقافة الأفروأميركية المتميّزة بتاريخها الخاص وبتقاليدها وبأبطالها وبقيمها عن ثقافة المجتمع الأبيض. التي لها الأهميّة نفسها ولكنها منفصلة جذريّاً عن ثقافة المجتمع الأبيض فيفضي ذلك في بعض الحالات إلى «مركزية أفريقية» (Afrocentrisme) تؤكد على تفوق الثقافة المحليّة الأفريقية على الأفكار «الأوروبيّة» مثل الاشتراكية والرأسمالية. إن الرّغبة في أن ترى هذه الثقافةُ المعزولة بفعل النظام التربوي وممارسات أرباب العمل والدّولة ذاتها، أن ترى نفسها معترفاً بها، عوّض لدى العديد من السّود الرّغبة في أن يُعترف بكرامتهم الإنسانية غير المتميّزة، كما هو حال ذلك التصوّر المسيحي لكرامة الإنسان كفاعل أخلاقي والتي كان يرجع إليها مارتن لوثر كينغ قبل أن يُقتل. فكان من نتيجة هذا النمط من التفكير نموُّ نوع من العزل الذاتي عند السود الذي غدا واضحاً في أغلب الأوساط الجامعيّة الأميركية في الوقت الحاضر ـ وكذلك نوع من الابراز لسياسة كرامة جماعيّة أكثر من كونها ممارسة فردية أو نشاطاً شخصياً يُنظر إليها كطريق أساسي نحو التقدم الاجتماعي.

إلّا أنه إذا أمكن لايديولوجيات جديدة غير ليبرالية أن تُنسج من قبل أولئك الذين هم ثقافياً محرومون من المنافسة الاقتصادية، فإن المصدر الآخر المُمثل للأفكار التسلّطية يمكن أن يتمثل في أولئك الذين كانوا جدّ سعداء بنجاحهم الاقتصادي. إنّ التّحدّي الأكثر دلالة الذي يُطرح اليوم أمام الليبرالية الشمولية للثورتين الأميركية والفرنسية ليس هو العالم الشيوعي، الذي يمكن أن يشاهد فشله كلُّ مراقب ـ ولكن يتمثل في تلك المجتمعات الآسيوية التي تجمع بين الاقتصاد الليبرالي ونوعٍ من التسلّطية الأبوية. فخلال عدّة سنوات بعد الحرب العالمية الثانية كان اليابان ومجتمعات آسيوية أخرى تنظر إلى الولايات المتحدة وأوروبا كنماذج مجتمعات مُحدَّثة تماماً، وكانت تعتقد أنه ينبغي عليها أن تستعير تقنيات الادارة الغربيّة ـ أي النظم السياسية الغربية ذاتها في نهاية الأمر ـ حتى تكون قادرة على المنافسة. إلّا أن النجاح الاقتصادي في آسيا قد قاد إلى الاعتراف بوضوح أكثر فأكثر بأن سبب هذا النجاح لايرجع فقط إلى النقل الناجح للتصرفات الغربية، ولكن كذلك إلى كون المجتمعات الآسيوية قد حافظت على بعض الخاصيات التقليدية لثقافتها ـ كأخلاقية العمل القويّة مثلاً ـ وذلك بإدماجها في محيط الأعمال جدّ الحديثة.

إن للسلطة السياسية جذوراً خاصّة في جزء كبير من آسيا، إذا قارنّاها بأوروبا أو بأميركا الشماليّة، والديمقراطية الليبرالية فيها مفهومة بشكل يختلف تماماً عن فهم البلدان التي ولدت فيها تاريخياً[1]. إن المجموعات، ذات الأهمية الكبرى في الشركات اليابانية والكنفوشيوسية في الحفاظ على أخلاقية العمل، هي كذلك حيوية كقواعد للسلطة السياسية. فالفرد يحصل على مكانته أساساً لا بالاعتماد على مقدرته الذاتية أو على قيمته، ولكن فقط في حالة ما إذا كان عضواً في احدى سلاسل هذه المجموعات التي تتداخل. وإذا كان الدّستور والنظام الشرعي الياباني يعترفان مثلاً مثلهما مثل دستور ونظام الولايات المتّحدة الشرعي بالحقوق الفردية، فإن المجتمع الياباني ينزع أساساً إلى الاعتراف بالمجموعات فقط. فالفرد في مثل هذا المجتمع له كرامة في

الحالة التي يكون فيها عضواً في مجموعة قائمة، يطيع قوانينها؛ ولكن عندما يبدأ في التعبير عن كرامته وحقوقه الشخصية ضد المجموعة فإنه يتعرض إلى النّبذ ويفقد مكانته، وهو الأمر الذي يمكن أن يكون مدمّراً مثله مثل الدكتاتورية الواضحة أو الاستبداد التقليدي. فهذا الوضع يولّد ضغوطاً رهيبة تدفع باتجاه المماثلة يستبطنها أطفال هذه الثقافات في سنّ مبكّرة. بتعابير أخرى، إن الأفراد في المجتمعات الآسيوية خاضعون إلى ما أسماه توكفيل «دكتاتورية الأغلبيّة» ـ أو بالأحرى الأغلبيات في كلّ المجموعات الاجتماعيّة، صغيرة كانت أم كبيرة، التي يرتبط الفرد بها طيلة حياته.

ويمكن تصوير هذه الدكتاتورية بالرّجوع إلى أمثلة مأخوذة من المجتمع الياباني، التي لها ما يشبهها في أية ثقافة أخرى في الشرق الأقصى. إن المجموعة الاجتماعيّة الأساسيّة التي يكنّ لها كلّ الأفراد الاحترام في اليابان، هي العائلة، وسلطة الأب الساهرة على الأبناء كانت نوعاً ما المثال بالنسبة لكل العلاقات في المجتمع بكامله، بما في ذلك علاقات الحكام بالمحكومين[2]. إن السلطة الأبوية كانت كذلك نموذجاً بالنسبة للسلطة السياسية في أوروبا ولكن الليبرالية الحديثة مثّلت قطيعة واضحة مع هذا التقليد[3]. ففي الولايات المتّحدة يُنتظر من الأطفال الصغار أن يحترموا سلطة آبائهم ولكن ما إن يبدأوا في الكبر حتى يشرعوا في تأكيد هويتهم الخاصة إزاء آبائهم. إن عصيان المراهقة، التي يرفض الفتى خلالها بوضوح قيم أبويه وإرادتها، سيشكل محطة شبه أساسية لتكوُّن الشخصية لدى كلّ كائن بشري[4]. إنّ الفضل يرجع في جزء كبير منه إلى موقف العصيان هذا الذي يُمكّن الفتى من تنمية المصادر النفسية الاستقلالية وتصرّفه الذاتي ومن تنمية المعنى «التيموسي» للقيمة الفردية المؤسسة على المقدرة على مغادرة شرنقة البيت الحامية، وكلاهما يصلحان كدعامة للفرد فيما بعد عندما يصير بالغاً. بعد هذه الثورة فقط يمكن للطفل أن يستعيد علاقة احترام متبادل مع والديه، ولكن هذه المرّة كَندٍّ مساوٍ لا كتابع. أما عند اليابانيين، فعلى العكس من ذلك، إن تأثير ثورة المراهقة هو أقل أهميّة بكثير: إذ يُنتظر أن تتواصل الطّاعة الأولى حيال الكبار طيلة حياة الراشد. فإن التيموس لدى كل فرد لا يتّصل بقيمة خصائص الأنا الشخصية التي يُفخر بها بقدر ما ترجع إلى العائلة أو المجموعة التي تتقدّم سمعتها على سمعة كلّ فرد من أعضائها[5]. فالانزعاج لا يتولّد عندما يتنكر الآخرون لقيمة الفرد الخاصّة، ولكن عندما يُتنكّرُ للمجموعة وتُسْلَبُ من قيمتها كليّاً، وعكس ذلك فإنّ الشعور الأقوى بالخزي لا يولد من الفشل الذاتي ولكن من فشل المجموعة كلّها[6]، وهكذا فإن الوالدين اليابانيين يواصلان في التأثير بعمق على قرارات أبنائهم الهامّة ـ كمثل اختيار المهنة أو الزواج ـ وهو الأمر الذي لا يمكن لشاب أميركي أن يقبله البتّة.

يبدو التّمظهر الثاني للوعي الجمعي في اليابان في التخفيف من كلّ ما يمكن أن يشبه «السياسة» الديمقراطية بالمعنى الغربي للكلمة. إن الديمقراطية الغربيّة ترتكز إلى الصراع بين مختلف الآراء «التيموسيّة» حول الخير والشرّ، والتي تظهر من خلال افتتاحيات الجرائد أوّلاً، ثم أخيراً عبر الانتخابات ذات المستويات المختلفة والتي بواسطتها تتناوب على الإدارة، الأحزاب السياسية التي تمثل مصالح أو آراء مختلفة. ويُعتبر هذا الصراع أمراً عادياً وحتى ضرورياً من أجل

الأداء الطبيعي لكل ديمقراطيّة. ولكن لا شيء من هذا ينطبق على اليابان: فالمجتمع [الياباني] في مجمله يميل إلى اعتبار نفسه مجموعة كبرى لها مصدر سلطة واحد ومستقر. ثم ان التأكيد على تناسق هذه المجموعة يرمي إلى دفع الصراعات المفتوحة إلى هوامش السياسة، ولا نلمس أي تناوب للأحزاب السياسيّة على السلطة انطلاقاً من الصراعات حول بعض «المشاكل»، ولكن نلمس بالأحرى هَيمنة الحزب الليبرالي الديمقراطي (L.D.P) منذ زمن بعيد. هناك رفض واضح بالطبع لهذا الحزب من قبل الأحزاب المعارضة الاشتراكية والشيوعيّة ولكن هذه الأخيرة قد تُهمّش بسبب تطرّفها. إنّ السّياسة الجدّية، بعبارات عامّة، تمارس خارج السّاحة العامّة أي في البيروقراطيّة المركزيّة أو في الغرف الدّاخلية للحزب الليبرالي الدّيمقراطي (L.D.P)[7]. ففي نشاط هذا الأخير تدور السّياسة، على العكس، حول مناورات ثابتة لفئاتٍ قائمة على علاقات شخصية زبونية، مجرّدةٍ تماماً، من كلّ محتوى سياسي، كما نسمّيه في الغرب.

ففي اليابان، يُحترم أناس مثل الرّوائي يوكيو ميشيما (Yukio Mishima) ولكن في مجتمعات أخرى آسيويّة لا يقدّرون تقديراً كافياً الفردوية القائمة على المبادىء كمثل فردويّة سولجنتسين (Soljenitsyne) أو زخاروف (Sakharov) المناهضتين لظلم المجتمع المحيط. ففي فيلم فرانك كابرا (Frank Capra) **السّيد سميث في مجلس الشيوخ** (M. Smith au senat) يقوم جيمس ستيوارت (James Stewart) بدور بريء القرية المعيّن من قبل القادة السياسيين لتمثيل دولته عند موت عضو مجلس الشيوخ المنتخب. وعندما يصل إلى واشنطن يثور ستيوارت ضدّ الفساد الذي يلاحظهُ وينجح لوحده في تجميد بند من قانون اجرامي، مُلحقاً الضرر بالمتمرّنين المخادعين. إن شخصية ستيوارت هي بمعنى ما تعبيرٌ عن البطل الأميركي النموذجي. ولكن في العديد من المجتمعات الآسيوية، على العكس من ذلك، يُعتبر هذا النوع من الرفض الكلّي لما هو متعارف عليه من قبل فرد معزول، نوعاً من النزوة المشبوهة.

هكذا تأخذ الديمقراطيّة اليابانيّة شكلاً تسلّطيّاً بحسب المواصفات الأميركية والأوروبية. فأصحاب النفوذ في البلد هم إمّا البيروقراطيون الأكبر سنّاً وإما قادة تيّار داخل الحزب الليبرالي الدّيمقراطي (.L.D.P) الذين بلغوا هذه المكانة لا عن طريق الانتخاب الشعبي ولكن بفضل تربيتهم أو بفضل مساعدات شخصية تمتّعوا بها. هؤلاء الرّجال إنّما يتّخذون القرارات الكبرى التي تؤثر في سعادة مجتمعهم رغم كون دعامتهم الانتخابيّة أو غير ذلك من أشكال الدّعم الشعبي ضعيفة. ومع ذلك فالنظام يبقى ديمقراطيّاً أساسيّاً لأنه ديمقراطي من حيث الشكل، أي أنّه يستجيب لشروط السير الظاهري لكل ديمقراطية ليبراليّة. فهو يضمن انتخابات دوريّة مفتوحة لكلّ الأحزاب كما يضمن حقوق الإنسان الأساسيّة. إن المفهوم الغربي لحقوق الفرد الشمولية قد تمّ قبوله من قِبَل قطاع عريض من المجتمع الياباني. وفي المقابل يمكن القول إن اليابان، من نواحٍ، محكوم في الواقع من قِبَل سلطة خيّرة لحزب وحيد، لا لكون هذا الحزب قد فرض على المجتمع بالطريقة نفسها التي فرض بها الحزب الشيوعي على الاتحاد السوفييتي، ولكن لأن الشعب الياباني قد اختار في الحقيقة أن يكون محكوماً بهذه الطريقة. إن نظام الحكم الياباني الحالي هو توافقٌ اجتماعي واسع متجذّر في ثقافة المجموعة الخاصّة باليابان، ثقافة يمكن أن تكون

في وضع شديد الحرج والاضطراب، أمام معارضة أكثر «وضوحاً» أو إزاء تناوب للأحزاب على السّلطة.

ونظراً للاتفاق الشائع في أغلب المجتمعات الآسيويّة فيما يتعلّق بالصّفة المحبّذة لتناغم المجموعة، فإنّه لا يستغرب أن تكون التسلّطية حاضرة مثل هذا الحضور في هذه المنطقة بشكل صريح. ويمكن التعلّل ـ كما فعل ذلك خاصّة الوزير الأوّل السّنغافوري الأسبق لي كوان يو (Lee Kouan You) ـ بكون بعض أشكال التسلّط الأبوي تتماشى أكثر مع التقاليد الكونفوشيوسية الآسيويّة و ـ أهمّ من ذلك ـ كونها تتفق أكثر مع نسب عالية من النمو الاقتصادي للديمقراطية الليبراليّة الغربيّة. إن الدّيمقراطية، كما كان يقول «لي» (Lee) مثلاً، هي عائق أمام النموّ لأنّها تتداخل مع التخطيط الاقتصادي العقلي وتشجع نوعاً من الاعجاب الذاتي المتوازي بين الأفراد ينجمُ عنه بروز مصالح شخصية مختلفة على حساب الإعجاب الذاتي للجماعة في كليّتها. إن دولة سنغافورا قد تميّزت هذه الأعوام الأخيرة بجهودها الحثيثة لاسكات صوت الصحافة النقدي، وتميّزت أيضاً بخرقها لحقوق الإنسان عبر معاملتها للمعارضين السياسيين للنظام الحاكم. فضلاً على ذلك، فإن الحكومة السّنغافورية تتدخّل في حياة مواطنيها الخاصّة إلى درجة لا يمكن أن تقبل في الغرب وذلك بضبطها طول الشعر مثلاً بالنسبة للصبية، وباعتبارها أن قاعات ألعاب الفيديو مخالفة للقانون، وبمعاقبتها بغرامات مالية باهظة جرائم تافهة كترك الفضلات في المراحيض العموميّة أو عدم جذب طرّادة الماء. إنّ الحكم التسلّطي السنغافوري لطيف بحسب مواصفات القرن العشرين ولكنّه نموذجي لسببين: أوّلاً، لكونه مصحوباً بنجاح اقتصاديّ لا مثيل له؛ وثانياً لكونه معلّلاً ـ ولم يكن ذلك من باب الاعتذار ـ لا كجهاز انتقالي ولكن كنظام أرقى من الدّيمقراطية الليبرالية.

إن المجتمعات الآسيوية تفقد، مع ذلك، الكثير بفعل هذا التوجه الجمعي. فهي تفرض درجة عالية من الامتثالية على أعضائها وتقمع حتى الأشكال الأكثر مسالمة للرأي الفردي. فالضغوطات الخاصة بهذا النوع من المجتمعات واضحة تماماً بالنسبة للنساء، لأن التأكيد على العائلة الأبويّة التقليديّة قد حدّ من إمكانيات العيش والعمل خارج البيت. أمّا المستهلكون فقليلة هي حقوقهم وينبغي لهم قبول السياسات الاقتصاديّة التي ليس لهم أبداً أيُّ رأي يبدونه في شأنها. والاعتراف القائم على المجموعات هو في النهاية لا عقلاني: ويمكن حتى أن تتولّد عنه الشوفينية والحرب كما حصل في الثلاثينات. وفي حالة عدم نشوب حربٍ فإن الاعتراف القائم على المجموعة يمكن أن يؤدّي إلى اختلالات واضحة في النشاط. فكلّ البلدان النامية مثلاً تعيش اليوم تجربة تدفق كبير لأشخاص يأتون من بلدان أفقر وأقلّ استقراراً يجذبهم العمل والأمن. إن اليابان مثله مثل الولايات المتّحدة يحتاج إلى عمال يتقاضون أجراً ضعيفاً فيما يتعلّق ببعض الأعمال، ولكنه الأقلّ مقدرة ربّما على استقبال مهاجرين نظراً للطبيعة المتعصبة أساساً لمجموعاته المكوّنة. إن الليبرالية المضاربة في الولايات المتّحدة ـ على العكس من ذلك ـ هي القاعدة الوحيدة المعقولة التي تمكّن وَحَداتٍ هامّة من المهاجرين أن تتماثل فيها بنجاح.

رغم كلّ ذلك، فإن تحقّق انهيار القيم الآسيويّة التقليدية المنتظر منذ زمن بعيد، جدّ بطيء.

ربّما لكون مجتمعات هذه البلدان لها بعض الايجابيات التي لا ينساها أعضاؤها بسهولة سيما عندما يُلاحظون البدائل الأجنبيّة. صحيح أن العمّال الأميركيين ليسوا مُجبرين على إنشاد نشيد مؤسساتهم أثناء قيامهم بتمارين جماعيّة، ولكن إحدى الشكاوى الدائمة فيما يتعلّق بالحياة الأميركية المعاصرة هي بالتحديد كونها فاقدة للروح الجماعية (Esprit de communauté). إنّ انهيار هذه الرّوح بدأ في الولايات المتّحدة على مستوى العائلة التي تفكّكت بصفة متنامية خلال الأجيال الأخيرة، وبشكل مألوف بالنسبة لكلّ الأميركيين، ولكنّ تحطّم الرّوح الجماعيّة يبدو بديهيّاً كذلك من خلال غياب كلّ معنى للارتباط المحلّي للعديد من الأميركيين ومن خلال غياب كلّ تعبير اجتماعي خارج العائلة المقرّبة. إنّ ما تُقدّمه المجتمعات الآسيويّة هو بالتحديد الحسّ الجماعي. وبالنسبة للعديد من أولئك الذين وُلدوا وترعرعوا في كنف هذه الثقافات يظهر أنّ الامتثاليّة الاجتماعيّة [المحافظة] والضغوطات التي تكبّل الفرديّة، إنما تُشكل ثمناً زهيداً يُدفع من أجل التمتّع بهذا الوضع المطمئن.

على ضوء مثل هذه الاعتبارات. يمكن أن يبدو لنا أنّ آسيا عامّةً، واليابان أساساً، تمرّ في مرحلة دقيقة بوجه خاص بالنسبة لتاريخ العالم. يمكن تخيّل آسيا تتطوّر في اتجاهين مختلفين على نحو ظاهر إذا واصلت النموّ اقتصادياً خلال الأجيال القادمة. فمن جهة، يستطيع السّكان الآسيويون الذين يغدون أكثر فأكثر متعلّمين وعالميي النزعة، مواصلة المزيد من استيعاب أفكار الاعتراف الشمولي والمتبادل الغربيّة والتي تقود إلى انتشار أكبر للديمقراطية الليبرالية الشكلانية. إن أهميّة المجموعات كمصدر للمّاثلة «التيموسيّة» ستختفي؛ وسيهتم الآسيويون أكثر فأكثر بالكرامة الشخصية وبحقوق المرأة والاستهلاك الفردي وذلك باستكمالهم مبادىء حقوق الإنسان الكليّة تدريجيّاً. إنّه المسار نفسه الذي دفع بكوريا الجنوبية وتايوان نحو الدّيمقراطية الشكلانيّة خلال العقد الأخير. لقد تقدم اليابان كثيراً في هذا الاتجاه منذ الحرب، وكان زوال المؤسّسات البطريركيّة قد جعل هذا البلد أكثر «حداثة» من سنغافورا، مثلاً.

وفي المقابل، إذا اقتنع الآسيويون أن نجاحاتهم الاقتضادية ترجع بالفضل أكثر إلى تقاليدهم منه إلى ما أخذوه من الخارج؛ وإذا كان النمو الاقتصادي الأميركي والأوروبي أضعف من نموّ الشرق الأقصى؛ وإذا واصلت المجتمعات الغربية حياتها في ظلّ الانهيار المستمرّ للمؤسسات الاجتماعية الأساسية كالعائلة؛ وأخيراً إذا نظرت هذه المجتمعات الغربية إلى المجتمعات الآسيوية نظرة حذر وعداوة؛ عندها يمكن لبديل غير ليبرالي ولا ديمقراطي، يجمع بين العقلانية الاقتصادية التكنوقراطية والتسلّط الأبوي أن ينتشر في هذه البلدان. حتّى الآن، هناك العديد من المجتمعات الآسيويّة التي امتدحت كلامياً على الأقل المبادىء الغربية للديمقراطية الليبرالية، متقبلةً شكلها ولكن محوّرة في محتواها لجعلها متطابقة مع التقاليد الثقافية الآسيوية. ولكن قد تقع قطيعة متوجةً مع الدّيمقراطية، ويتم خلالها رفض الشكل ذاته كما لو كان نوعاً من القسر الغربي غير ملائم هو الآخر لسير المجتمعات الآسيوية مثله مثل تقنيات إدارة الأعمال الغربية بالنسبة لاقتصادهم. إن بدايات هذا الرفض الكلّي للديمقراطية الليبرالية يمكن أن تدرك بكلّ وضوح في المواقف النظرية لـ لي كوان يو (Lee Kouan You)، وفي كتابات بعض الكتّاب اليابانيين أمثال شنتارو إيشيهارا (Shintaro Ishihara). فاليابان مدعوّ إلى لعب دور ذروي إذا ظهر مثل هذا البديل في المستقبل،

لأن هذا البلد قد أضحى يحلّ مكان الولايات المتّحدة كنموذج للعصرنة بالنسبة لآسيا أساساً[8].

إن تسلّطاً آسيوياً جديداً لن يأخذ ربّما أشكال الدّولة البوليسيّة الكلّيانية حسب النمط الذي أصبح مألوفاً لدينا. حتى الدكتاتورية يمكن أن تأخذ شكل الاحترام أو طاعة الناس الإراديّة لسلطة عليا وامتثالهم المتصلّب إلى مجموعة من الأعراف الاجتماعيّة. ويمكن أن نشك أنّ نظاماً سياسياً مثل هذا يمكن أن يُصَدَّرَ إلى ثقافات أخرى لا تشترك في التراث الكونفوساني الآسيوي مثله مثل الأصولية الإسلامية غير القابلة للتصدير إلى البقاع غير الإسلامية من العالم[9]. إن امبراطورية الاحترام هذه [أي آسيا] يمكنها أن تُنتج ازدهاراً لم يسبق له مثيل ولكنها تعني كذلك طفولة متمادية بالنسبة للعديد من المواطنين، وإذاً، تيموساً غير مشبع إشباعاً كاملاً.

إننا نشهد هكذا، في العالم المعاصر، ظاهرتين غريبتين: انتصار الدّولة الشمولية والمتجانسة وفي الوقت نفسه نلاحظ استمرار تواجد الشعوب. من جهة نلاحظ المجانسة دائمة النموّ للإنسانيّة التي يدفعها الاقتصاد والتكنولوجيا الحديثة، وانتشار أفكار الاعتراف العقلي كقاعدة حكم شرعية وحيدة في العالم؛ ومن جهة أخرى نسجّل في كلّ مكان مقاومة أمام المجانسة هذه مُضَاعَفَةً بإعادة تأكيد على هويات ثقافية (على مستوى السياسة التحتية إلى حدٍّ بعيد)، ينتهي إلى تعميق الحواجز الموجودة بين الشعوب والأمم. إن انتصار «أبرد الأشباح» كان غير كامل. في حين أن أشكال الانتظام الاقتصادي والسّياسي ممكنة القبول وقد تقلّصَ عددُها باستمرار خلال المائة سنة الماضية، فإنّ تأويلات الأشكال القادمة ـ رأسمالية وديمقراطية ليبرالية ـ لا تزال تعترضها متغيرات. إنّ ذلك يوحي بأنه حتى في حالة اختفاء الاختلافات الايديولوجية بين الدّول، فإن اختلافات هامّة تبقى ولكنها تُنقل إلى ميدان الثقافة والاقتصاد. وهذه الاختلافات توحي كذلك بأن نظام الدول القائم لا يحتمل أن يذوب فجأة في دولة شمولية ومتجانسة **حقيقيّة**[10]. سوف تبقى **الأمّة** ركيزة أساسيّة للمماثلة حتى إذا توزّعت الأمم، أكثر فأكثر، أشكالَ انتظام اقتصادي وسياسي مشتركة.

ينبغي لنا إذاً أن نفكّر الآن في المسار المستقبلي للعلاقات بين الدّول وكيف أنّها ستختلف عن النظام العالمي الذي اعتدناه.

- 23 -

لا واقعية «الواقعية»

نظراً لما يمكن أن نفترضه في شأن الآلهة وما نعلمه عن يقين في شأن البشر فإننا نعتقد أن هؤلاء وأولئك يخضعون بالضرورة إلى قانون طبيعة يدفعهم إلى السيطرة على الآخرين كلّما أحسّوا أنهم هم الأقوياء أكثر. لسنا نحن الذين صغنا هذا القانون ولسنا كذلك الأولين في تطبيقه منذ وجوده. فنحن نخضع لهذا القانون الذي نقله إلينا السابقون كما سيخضع له كلّ من سيأتي من بعدنا. نحن نعلم أنّكم أنفسكم، أو أي شعب آخر، لا تتصرّفون إلاّ كما تصرّفنا لو أنّ لكم قوّة مماثلة لقوّتنا.

[«خطاب الأثينيين للميلين»
من كتاب: توسيديد (Thucydide)،
تاريخ حرب البيلوبونية Péloponnèse][1]

سيكون لوجود تاريخ موجّه ولتطوّر الدّول الديالكتي نحو الديمقراطية الليبراليّة، بدفع من النمو الاقتصادي، نتائج هامّة بالنسبة للعلاقات الدّوليّة. وإذا كان مجيء الدّولة الشمولية والمنسجمة يعني تحقيق الاعتراف العقلي على مستوى الحياة الاجتماعيّة للأفراد وإبطال لعلاقة السيد بالعبد فيما بينهم، فإنّ انتشار نمط الدّولة هذا في النظام العالمي يجب أن يعني كذلك نهاية علاقة السيد بالعبد بين الأمم، أي نهاية الامبرياليّة، ومع هذا النمط، تتقلّص احتمالات الحرب المؤسّسة على هذه الامبرياليّة.

ولكن كما أن أحداث القرن العشرين قد ولّدت تشاؤماً عميقاً حول إمكان «تاريخ» شمولي وتغييرات متنامية في العلاقات بين الدّول، فإن هذه الأحداث قد أنتجت كذلك تشاؤماً أكيداً فيما يتعلّق بالعلاقات داخل هذه الدّول ذاتها. إنّ هذا النمط الأخير من التشاؤم هو أخطر بكثير، بمعنى ما، من التشاؤم بخصوص السياسة الأهلية. وفي حين أن التيارات النظريّة الأساسيّة في الاقتصاد وعلم الاجتماع قد تصدّت، في القرن الماضي، إلى مشكلة التاريخ والتغيّرات التاريخيّة، فإن منظّري العلاقات الدّوليّة يكتبون وكأنّ التاريخ لم يوجد ـ وكأنّ الحرب والامبرياليّة مثلاً كانتا ظاهرتين دائمتين تترجمان طموحات البشر بحيث إنّ أسبابهما الرئيسيّة لم تتغيّر منذ عهد توسيديد (Thucydide). وفي حين أن مظاهر محيط البشر الاجتماعي الأخرى ـ كالدّين والعائلة والتنظيم

الاقتصادي ومفاهيم الشرعيّة السياسيّة ـ، هي تابعة للتّطوّر التاريخي، فإنّ العلاقات الدّوليّة قد اعتبرت شبيهة بذاتها دائماً: «فالحرب هي أبديّة»[2].

لقد حصلت هذه النظرة التشاؤميّة للعلاقات الدوليّة على صياغة نظاميّة تحت العنوان المتغيّر «للواقعيّة»، (Realpolitik) أو «سياسة القوى». فالواقعيّة هي الإطار المسيطر لفهم العلاقات الدوليّة، ولقد قولبت فكر كلّ المختصّين الحاليين في السياسة الخارجيّة تقريباً في الولايات المتحدة وفي جزء مهمّ من العالم. ولفهم الغاية من وراء انتشار الديمقراطيّة في السّياسة الدوليّة، ينبغي تحليل نقاط ضعف مدرسة التحليل الواقعي المهيمنة اليوم.

إنّ المؤسّس الحقيقي للواقعية هو ماكيافيللي، الذي كان يعتقد أنّه لا ينبغي على النّاس أن يستلهموا طريقة عيشهم من الكيفيّة التي تخيّل بها الفلاسفة الحياة، ولكن من الطريقة التي يحيونها واقعياً. لقد كان يعتقد كذلك أنّه يتوجّب على أفضل الدّول، لكي تستمرّ، أن تقلّد سياسة الدّول الأسوأ. ولكن من حيث هي نظرية للتطبيق على المشاكل السياسيّة المعاصرة فإن الواقعيّة لم تتدخّل في مسرح الأحداث الدّولية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية. ومنذ ذلك الوقت أخذت الواقعيّة أشكالاً متعدّدة. فلقد كانت الصياغة الأصلية من صنع كتّاب السّنوات الأولى لِمَا ـ بعد ـ الحرب أمثال اللاهوتي رينولد نيبوهر (Reinhold Niebuhr) والدّبلوماسي جورج كينان (George Kennan) والأستاذ هانس مورغانتو (Hans Morganthau) صاحب الكتاب الموجز في العلاقات الدّوليّة الذي أثّر تأثيراً بالغاً ربّما في التصوّر الأميركي للسّياسة الخارجيّة خلال الحرب الباردة[3]. ومذّاك شهدنا تنوّعاً كبيراً للتأويلات الجامعيّة لهذه النظريّة أمثال «الواقعيّة الجديدة» أو «الواقعيّة البنيويّة»؛ ولكن المدافع الأساسي والأكثر أهمّيّة عن الواقعيّة في الجيل الأخير هو هنري كيسنجر. فباعتباره سكرتيراً للدولة، رسم كيسنجر لنفسه كهدف بعيد أن يُخرج الجمهور الأميركي من ليبرالية الرئيس ويلسون التقليديّة ليقوده إلى فهم أكثر «واقعيّة» للسياسة الخارجية. لقد طبع هذا المنظور فكر العديد من تلامذة كيسنجر والمحميين من قبله الذين واصلوا رسم السياسة الخارجيّة الأميركية زمناً طويلاً بعد أن غادر هذا الأخير منصبه الحكومي.

إنّ كلّ النظريات الواقعيّة تنطلق من فرضية غياب الأمن، كخاصية دائمة وعامّة للنظام الدّولي، بسبب من الطابع الفوضوي الذي ينتاب هذا الأخير بصورة مستمرّة[4]. ففي غياب قوّة دوليّة عليا، تبقى كلّ دولة معرّضة بالقوّة للتهديد من قبل أية دولة أخرى ولا يبقى لها من سبيل ضد هذه الحالة من اللاأمن إلاّ أن تستعمل الأسلحة للدّفاع عن نفسها[5]. إنّها في الحقيقة نظريّة هوبز (التنّين، XIII Leviathan) مطبقة على العلاقات الدّوليّة. إن هذا الشعور بالخطر الخارجي لا يمكن تجنّبه بمعنى ما، إذ أن كلّ بلد معرّض إلى أن يُؤوّل خطأً الأعمال «الدّفاعيّة» للدّول الأخرى، أن يعمد بدوره، بفعل هذا الشعور الوهمي بالخطر، إلى اتخاذ مجموعة من الاجراءات الدّفاعية التي قد تُفسّر هي الأخرى (خطأ) كعمليات هجوميّة. هكذا يُصبح الخطر نوعاً من النّبوءة التي تتحقق بفعل الاعتقاد بصحّتها. فكل الدّول ستسعى نتيجة لهذا الوضع، إلى الزيادة في حجم قوّتها مقابل الدّول الأخرى. إن التنافس والحرب هما إذاً نتيجتان ضروريتان للنظام الدّولي، لا بسبب طبيعة الدّول ذاتها، ولكن بسبب الخاصيّة الفوضويّة لنظام الدّول في مجمله.

إنّ هذا السّباق نحو المزيد من القوّة ليس متأثراً بالخاصيّة الدّاخليّة للدّول ـ التي يمكن أن تكون ثيوقراطيّة أو أرستقراطيّة أو عبوديّة أو دولاً بوليسيّة فاشيّة أو دكتاتوريّة شيوعيّة كما يمكن أن تكون ديمقراطية ليبراليّة. ولقد فسّر مورغانتو كيف «أن طبيعة السياسة ذاتها التي تدفع السّياسي إلى استعمال الايديولوجيات لحجب الهدف المباشر لفعله» هي السلطة دائماً[6]. فلقد اتّسعت المساحة الأرضية لروسيا، مثلاً، تحت الحكم البولشيفي مثلما اتسعت قبل ذلك تحت الحكم القيصري: كان التوسّع هو الثابتة وليس شكلاً خاصاً بالحكم[7]. فنحن ننتظر إذاً أن تظلّ حكومة روسيا المقبلة التي تخلّصت تماماً من الماركسيّة ـ اللينينيّة ذات نزعة توسّعية دائماً. إذ ان التوسّعيّة تبدو تعبيراً عن إرادة القوّة للشعب الرّوسي[8]. فيمكن أن يكون اليابان اليوم ديمقراطيّاً ليبراليّاً وليس دكتاتوريّة عسكرية كما كان في الثلاثينات ويهيمن على آسيا بواسطة الين (Yen)[9] وليس بقوة مدافعه، ويبقى مع ذلك هو اليابان قبل كلّ شيء.

إذا كانت شهوة السيطرة هي ذاتها بالنسبة لكلّ الدّول، فإن العامل المُحدِّد واقعيّاً للحرب ليس هو السلوك العدواني للبعض منها؛ ولكنّه في الحقيقة هو وجود أو عدم وجود التوازن بين القُوى في إطار النظام الإجمالي لهذه الدّول. وإذا وجد [هذا التوازن] فلن يتاح للعدوان بأي شكل أن يكون مُربحاً؛ وإلاّ ستسعى الدّول إلى التّغلّب على جاراتها. إنّ الواقعيين، في صورتهم الأنقى، يعتقدون أن توزيع القوّة هو العامل الأساسي المحدِّد لحالتي الحرب والسّلم. فقد يُمكن أن تكون القوّة موزّعة على شكل «ثنائية القطبين»، وذلك عندما تكون ثمة دولتان تابعتان للنظام الدولي تسيطران على باقي الدّول الأخرى. فلقد شهدت على ذلك أثينا وأسبرطه زمان الحرب البيلوبونيّة وشهدت على ذلك بضعة قرون فيما بعد روما وقرطاجة، كما شهدت على ذلك أيضاً الولايات المتّحدة والاتحاد السوفييتي خلال الحرب الباردة. إنّ التّناوب هو نظام «متعدّد الأقطاب» تكون فيه القوّة موزّعة بين عدد كبير جدّاً من الأمم كما كان الحال في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتّاسع عشر. فلقد طال النقاش بين الواقعيين حول معرفة أيٍ من نظامي التوزيع [أي الثنائي أو المتعدّد الأقطاب] يولِّدُ الاستقرار العالمي لمدّة أطول. وقد خلص أغلب الاختصاصيين إلى اعتبار النظام ثنائي القطبيّة أكثر حظّاً في توفير الاستقرار على الرّغم من أن أسباب هذه الحالة ترجع أكثر ربّما إلى عوامل عارضة تاريخياً كعدم قدرة الدّول القوميّة الحديثة على أن تكون مرنة تماماً في نظم تحالفاتها[10]. إنّ التوزيع ثنائي القطبيّة للقوّة بعد الحرب العالميّة الثانية قد اعتُبر إذاً كأحد الأسباب التي جعلت أوروبا تعيش حالة من السلم طوال النصف قرن الذي تلا سنة 1945 ـ وهي مدّة لم يُعرف لها مثيلٌ في تاريخ هذه القارة.

أما عندما تكون الواقعية بالغةً أقصى التطرف، فإنها تتعامل مع الدول ـ الأمم كما لو كانت كرات بليار، يختفي محتواها تحت قوقعة سميكة، بحيث لا يعود يفيد شيئاً حول إمكانية التنبؤ بسلوك الكرة. إن علم السياسة الدولية لا يتطلب معرفة حقيقة الداخل [في الدول]. فلا حاجة إلا إلى فهم القوانين الفيزيائية الميكانيكية التي تسيّر تفاعلات الكرات: كيف أن دفع كرة نحو جانب من جوانب البليار يجعلها تنبو أو تنحرف حسب زاوية إضافية؛ أو كيف أن طاقة الدفع القصوى لكرة يجعلها تتوزع اختلافياً بين كرتين أخروين، فتضربهما معاً في وقت واحد. فالسياسة

العالمية لا تهتمّ إذاً بالتّفاعل بين المجتمعات البشريّة المعقّدة والمتطوّرة تاريخيّاً وليست الحروب كذلك صدامات بين نُظم من القيم. ومن منظور «البليار» هذا، تكون المعرفة المتواضعة لطبيعة النظام العالمي (ثنائياً أو متعدّد القطبيّة) كافيةً لتحديد احتمالات السّلم والحرب.

إنّ الواقعيّة تأخذ في الوقت نفسه شكل الوصف للسياسة الدوليّة وشكل تعيين وَصْفَةٍ للسلوك الواجب على الدّول اتّباعه في مادّة السياسة الخارجيّة. إنّ قيمة الوصفة الواقعية تتأتّى بطبيعة الحال من دقّة وصفه. فيمكن أن نعتبر أنّه لا يوجد إنسان خيّر واحد يتمنى وضع تعاليم الواقعية الوقحة موضع التطبيق إلى أن يُجبر على ذلك بفعل سلوك «جمهور الأفراد غير الخيّرين» كما كان يقول ماكيافيللي. إنّ الواقعيّة القائمة على الوصفات تقود إلى العديد من القواعد السلوكيّة التي أصبحت مألوفةً لدينا.

تتمثّل القاعدة الأولى في كون الحلّ النهائي لاختلال الأمن العالمي، بالنسبة لدَولة من الدّول، هو في الحفاظ على توازن قوّتها مع قوّة أعدائها المنتظرين. وبما أن الحرب هي الحكم النهائي في الخصامات بين الدّول، يجب أن تكون هذه الأخيرة قويّة إذاً بما يكفي للدّفاع عن نفسها. فلا تستطيع، بالتالي أن تَقنَع بالمواثيق والمنظمات مثل الأمم المتحدة التي هي فاقدة تقريباً لكلّ سلطة ضغط أو تأديب. فلقد عبّر عن ذلك رينهولد نيبوهر (Reinhold Niebuhr)، في معرض حديثه عن عدم قدرة المجتمع الدّولي على معاقبة الاحتلال الياباني لمانشوريا بقوله: «هيبة المجتمع الدّولي ليست بالقدر الذي يكفي [...] لخلق روح جماعيّة متّحدة بما يكفي لتأديب الأمم المتمرّدة»[11]. أمّا أشكال القوّة الأخرى - كالموارد الطبيعيّة والقدرات الصناعيّة - فهي مهمّة ولكن فقط باعتبارها وسائل لخلق القدرات الدفاعيّة العسكريّة.

أمّا القاعدة الثانية التي تقدّمها الواقعية فتتمثل في وجوب اختيار الأصدقاء والأعداء بحسب قوّتهم عوض اختيارهم بحسب ايديولوجيّتهم أو خاصية نظامهم الداخلي. والأمثلة على ذلك عديدة بدءاً من التحالف الأميركي السوفياتي ضد هتلر ووصولاً إلى تحالف إدارة «بوش» مع المواقف الشرق أوسطية لسوريا بغية مقاومة عراق صدّام حسين. فبعد هزيمة نابليون، كان التحالف الذي يقوده الأمير ميترنيخ، الوزير النمساوي للشؤون الخارجيّة، ضد فرنسا قد رفض تقسيم هذا البلد أو الحصول منه على تنازلات جائرة وذلك لاعتباره أنّ فرنسا سوف تكون ضروريّة يوماً لتلعب دور الثّقالة ضدّ تهديدات خارجيّة للسّلم في أوروبا، قد تأتي من آفاق جديدة غير منتظرة. وبالفعل، فبعد بضعة عقود لم تكن فرنسا هي الساعية لقلب الوضع الأوروبي الرّاهن، بل كانت المانيا وروسيا. إن هذا التوازن واضح الرؤية للقوى، والمحرّر من كلّ الاعتبارات الايديولوجيّة أو الثأريّة، كان موضوع كتاب كيسنجر الأوّل وبقي مثالاً كلاسيكياً للواقعيّة الممارسة[12].

أمّا القاعدة الثالثة فهي مرتبطة بالاثنتين السابقتين. وهي أنّه يتوجّب على قادة البلدان، عند تحديدهم للتهديدات الخارجيّة التي تثقل كاهل بلدانهم، أن ينظروا إلى المقْدرات العسكريّة بأكثر جديّة منها إلى النوايا المعلنة. فإن الواقعيّة متيقنة من كون النيّة واضحة دائماً بمعنى ما؛ وحتى لو أنّ بلداً ما يمكن أن يبدو صديقاً اليوم وغير مُعادٍ فإن مسلكه يمكن أن يتغيّر غداً. إن المقدرات

العسكريّة ـ كميّة الدّبّابات، والطائرات والمدافع ـ ليست متغيّرة بالقدر نفسه [الذي تتغيّر به مواقف الدّول إزاء بعضها] ؛ فهي تشكّل في حدّ ذاتها علامات دالّة على النوايا الحقيقيّة.

القاعدة الرّابعة ـ أو مجموعة القواعد السلوكية ـ هي أنّه يجب فصل كلّ أخلاقيّة عن السّياسة الخارجيّة. فلقد هاجم مورغانتو الاتجاه المنتشر جدّاً بين الأمم نحو «مماهاة التطلعات الأخلاقية لأمّة بعينها مع القوانين الأخلاقيّة التي تحكم الكون»، مستنتجاً أن ذلك يقود إلى الكبرياء والصّلَف في حين أنّ «مفهوم المصلحة معرَّفاً بألفاظ دالّة على القوّة [. . .] يحفظنا في الوقت نفسه من الإفراط الأخلاقي ومن الجنون السياسي»[13]. وضمن الإطار ذاته من الأفكار كان كيسنجر يرى أن هناك نوعين من أنظمة الدّول: «الشرعيّة» و«الثوريّة». في النوع الأول، تكون كلّ الدّول الأعضاء قابلة تبادليّاً للشرعيّة الأساسيّة لكلّ واحدة منها ولا تسعى إلى إلحاق الأذى ببعضها أو إلى معارضة حق الوجود للأخرى. على العكس من ذلك فإنّ نظام الدّول الثوريّة كانت تسوده دائماً صراعات حادّة بسبب الإرادة السّيئة لبعض أعضائها في الخضوع إلى الأمر الواقع (Statu quo)[14]. لقد كان الاتحاد السوفييتي مثلاً كاملاً عن **الدّولة الثوريّة**، بحجة أنّه انخرط منذ ولادته في النضال من أجل الثورة العالميّة ومن أجل النصر الشمولي للماركسيّة ـ اللينينية. ورغم ذلك فإنّ النظم الدّيمقراطيّة الليبرالية، كنظام الولايات المتّحدة، قد تصرّفت أحياناً كدول ثوريّة، عندما سعت إلى فرض نمط حكمها على مناطق غير مستعدّة لذلك كالفيتنام وباناما. إنّ نظم الدّول الثوريّة تنزع بحسب تعريفها إلى الصراع أكثر من نظم الدّول الشرعيّة. فهذه الدّول [الثوريّة] لا تكتفي بالتعايش وتعتبر كلّ صراع نضالاً مانويّاً من أجل المبادىء الأساسيّة. وباعتبار السلم، خاصّة في العصر النووي، هو الغاية الأساسيّة، فإنّ النظام الشرعي مفضّل اطلاقاً على النظام الثوري.

وتنتج عن ذلك معارضة شديدة ضد إدخال كلّ أخلاق في مجال السياسة الخارجيّة. فبحسب نيبوهر: يمكن أن يغدو الأخلاقي قائداً خطيراً كخطر الواقعي السياسي. فغالباً ما يكون عاجزاً عن إدراك عناصر الظّلم والقهر الموجودة في كلّ حالات السلم الاجتماعيّة المعاصرة [. . .]. إنّ التمجيد شديد العمى للتعاون المتبادل ينتهي هكذا إلى القبول بالمظالم التقليدية وإلى تفضيل أنماط القهر الماكرة على الأنماط الأكثر وضوحاً»[15].

ويقود ذلك إلى وضع متناقض نوعاً ما: فالواقعيون، الذين يسعون دائماً إلى المحافظة على التوازن بين القوى، القائم على القوّة العسكريّة، هم كذلك أولئك الذين سيسعون إلى المصالحة مع القوى المعادية. إنّ هذا الأمر ناتج طبيعيّاً عن الموقف الواقعي. فإذا كان التنافس بين الدّول هو، بمعنى ما، دائماً وعامّاً فإنّ التغييرات في ايديولوجيّة وإدارة الدّول المعادية تخفف بشكل أساسي من مأزق الأمن الدّولي. فإنّ المحاولات في البحث عن حلول لمشكلة الأمن بوسائل ثوريّة ـ كمهاجمة أسس شرعيّة الحكومات المنافسة مثلاً بنقد خرقها لحقوق الإنسان ـ هي بالقدر نفسه مزعجة وخطيرة.

فليس من سبيل الصدفة إذاً إنْ كان الواقعيون الأوائل مثل ميترنيخ ديبلوماسيين بدلاً من أن يكونوا مقاتلين، وإذا كان الواقعي كيسنجر، مع احتقاره احتقاراً شديداً للأمم المتّحدة، هو

المهندس لحالة الوفاق [الدّولي] بين الولايات المتّحدة والاتحاد السوفييتي في بداية السبعينات ـ وهو الوفاق المتعارض بين ديمقراطية ليبرالية ودولة كلّيانية تماماً. إنّ السلطة الشيوعيّة السوفييتية، كما حاول كيسنجر أن يبيّنه في ذلك الوقت، كانت معطى موضوعيّاً دائماً من معطيات الواقع الدّولي الذي لايمكن محوه ولا إصلاحه في العمق؛ فكان على الأميركيين أن يقتنعوا بفكرة توافق مع الاتحاد السوفييتي عوضاً عن المجابهة. لقد كان من مصلحة الولايات المتّحدة والاتحاد السوفييتي اجتناب الحرب النوويّة، ولقد كان كيسنجر يرفض دائماً ادماج الاعتبارات الأخلاقيّة (كهجرة اليهود السوفييت) في مجهوداته من أجل تحقيق هذا الهدف الأساسي المشترك.

لقد لعبت الواقعية دوراً هامّاً ومثمراً بعدما حوّرت التصوّر الأميركي للسياسة الخارجيّة إثر الحرب العالميّة الثانية. فقامت بذلك باعفائها الولايات المتّحدة من التّوجّه نحو البحث عن الأمن في شكله الساذج فعلاً، المتمثل في العالميّة الليبرالية والمؤسّس مثلاً على الثّقة الكاملة في مقدرة الأمم المتّحدة على تحقيق الأمن. لقد كانت الواقعيّة إطاراً مناسباً لفهم السّياسة العالميّة في ذلك الوقت لأن العالم كان يسير بحسب فرضيات واقعيّة. فهو لا يفعل ذلك لأنّ المبادىء الواقعيّة تعكس الحقائق اللازمنيّة، ولكن لأن العالم كان في عمقه مقسّماً بين دول ذات ايديولوجيات مختلفة تماماً ومعادية لبعضها. لقد كانت السّياسة العالميّة في النصف الأوّل من هذا القرن محكومة أوّلاً بعدوانيّة القوميّة الأوروبيّة (والمثال الأقوى على ذلك هو ألمانيا) ثمّ بعد ذلك بالمجابهة العنفيّة ما بين الفاشيّة والشيوعيّة والدّيمقراطيّة الليبرالية. فالفاشية كانت تعترف بصراحة بموقف مورغانتو، الذي يعتبر أن مجمل الحياة السياسيّة كان صراعاً دائماً من أجل السلطة، في حين أنّ الليبرالية والشيوعيّة تهدفان كلاً منهما، إلى تعميم تصوّرهما حول العدالة: فلم يكن بالمستطاع تجنّب الصراع بينهما في كلّ بقاع الأرض. إنّ العداوة الشديدة بين هاتين الايديولوجتين كانت تعمل على جعل كلّ إطار للعالميّة الليبرالية، يُراد به تنظيم التفاعلات بين أعضاء نظام الدّول الليبراليّة، أن يكون مصيره التجاهل أو أن يستعمل بطرق غير أخلاقية من أجل تحقيق أهداف قوموية عدوانية. فلقد سخرت اليابان وألمانيا وايطاليا من قرارات المجتمع الدّولي بين الحربين، كما اسْتُعْمِلَ الفيتو السوفييتي في مجلس أمن الأمم المتّحدة بعد 1946 باستمرار من أجل تعطيل سلطة هذه المنظّمة[16]. في عالم منظّم على هذه الشاكلة، كان القانون الدّولي مجرّد وهم وكانت القوّة العسكريّة هي الحلّ الوحيد لمشكلة الأمن ـ لقد كانت الواقعية إذاً تبدو الإطار الملائم لفهم حركة سير العلاقات العالميّة، كما كانت توفّر الدّعم الفكري الضروري لإنشاء حلف شمال الأطلسي (Q.T.A.N) وسواه من الأحلاف العسكريّة الأخرى مع أوروبا الغربيّة واليابان بعد الحرب.

إنّ الواقعيّة هي نظرةٌ متطابقة مع السّياسة الدوليّة في قرن يسوده التشاؤم؛ لقد تولّدت طبيعيّاً من التجربة التي عاشها عدد هائل من مطبّقيها. فهنري كيسنجر مثلاً كان يعرف بواسطة التجربة الشخصيّة كيف تتحوّل الحضارة فجأة إلى صراع من أجل السلطة؛ وذلك عندما هرب وهو طفل من ألمانيا التي غدت نازيّة. لقد هاجم في مذكرّة الإجازة حول كانط، المحرَّرة عندما كان طالباً في هافارد، موقف هذا الفيلسوف من التقدّم التاريخي وكان يتطلّع إلى مواقف تقترب

جدّاً في بعض الأحيان من نـوع من العدميّـة: فلن يكون هنـاك إله ولا أواليـة علمانية ـ كما هو مفهوم التاريخ الشمولي عند هيغل ـ يمكنه تقديم دلالة متماسكة تفسّر مجرى الأحـداث، بل كـان التـاريخ بـالأحرى مجـرّد تتابـعٍ فوضـويٍّ لا ينقطع من الصراعـات بـين الأمم بحيث لم تتمتـع الليبرالية فيها بأيّ موقعٍ متميّزٍ خاص[17].

ولكن الاسهامات الأولى للواقعيّة في السّياسة الخارجية الأميركية لا ينبغي أن تحجب نظرنا عن الضعف الكبير لهذا النمط من التفسير في إدراك العلاقات الدّوليّة، سواء في وصف الوقائع أو في تحـديد السيـاسة الـواجب اتّباعهـا. لقد أصبحت الـواقعيّة في الحقيقـة نوعـاً من تصْنيم سحري بالنسبة للسياسـات الخارجيّة «المدّعية» التي تقبل غالباً بدون تمييـز فرضيـات هذه الـواقعيّة بـدون معرفة ما إذا كانت تصلحُ ـ في مختلف الأحوال ـ للعالم الراهن. إنّ الإصرار على استخـدام ذات الاطار النظري بعد انتهاء مدة صلاحيته، قد وصل إلى حدّ طرح المقترحـات الغريبـة جداً حـول طريقة التفكير والعمل في عالم ما بعد الحرب الباردة. فلقد أُقترح مثلاً أن يُحاول الغرب المحـافظة على ميثاق فرسوفيا، بحجة أن التقسيم ثنائي القطبيّة لأوروبا كـان لا يزال يـبرر السّلم الذي عمّ هـذه القارّة منـذ سنة 1945[18]؛ كما اعتبر كـذلـك أنّ نهايـة تقسيم أوروبـا سيقـود إلى فـترة من اللااستقرار ومن الخطر تتجاوز في خطورتها الحـرب الباردة وأنّـه يمكن إصلاح ذلـك بزيـادة عدد الأسلحة النووية الموضوعة تحت المراقبة، في ألمانيا[19].

إنّ هذين الاقتراحين يذكّران بالطبيب الذي بعد مداواتـه لمريض بـالسّرطان بـواسطة معـالجة كيمياوية طويلة وشاقة، انتهت بالنجاح، يصرّ بشدّة على اقناع المريض بمواصلة تناول الدّواء لأنّه كان قد نفعه في الماضي. فحين يحاول الواقعيون مداواة مرض لم يعـد قائـماً، فهم يقترحـون الآن علاجات باهظة الثمن وخطيرة لمرضى أصبحوا في صحّة جيّـدة. وحتى نفهم كيف انتهى المريض إلى هذه الحالة الصحيّة السليمة، علينا أن نـرجع الآن إلى أطـروحات الـواقعيين حـول الأسباب الخفيّة للمرض، أي أسباب الحرب بين الأمم.

- 24 -

سلطة العاجزين

إنّ الواقعيّة هي نظريّة تعتبر أنّ اللاّأمن والعدوان والحرب ممكنات دائمة في النظام الدّولي للدّول وأنّ هذه الحالة هي حالة إنسانيّة، أي أنّها لا يمكن أن تُحوَّر بظهور أشكال وأنماط مجتمعات خاصّة، لأنّها شديدة التجذُّر في طبيعة الإنسان الثابتة. ولتدعيم هذه النظريّة يستشهد الواقعيون بدوام الحرب عبر التاريخ البشري منذ المعارك الدّامية الأولى التي رواها الإنجيل إلى المجازر العالميّة التي شهدها هذا القرن.

كلّ هذا يُمكن أن يبدو مقنعاً لأوّل وهلة، ولكن الواقعيّة مؤسّسة على ركيزتين جدّ مهتزّتين: إذ ثمّة اختزاليّة لا تغتفر للأسباب ولسلوك المجتمعات البشريّة كما أنّه ثمة عجزٌ في طرح السؤال المتعلّق بالتاريخ.

إنّ الواقعيّة، في صورتها الأنقى، تحاول إقصاء كلّ الاعتبارات المتعلقة بالسّياسة الدّاخليّة واستنتاج إمكانية نشوب حروب من بنية نظام الدّول وحده. فبحسب أحد الواقعيين فإن «حالة الصراع مشتركة بين الدّول لأنّ النظام الدّولي يخلق دوافعَ عدوانٍ قويّة [. . .]. إذ إنّ الدّول تسعى إلى الحفاظ على بقائها في خضم هذه الفوضويّة بمضاعفتها لقوّتها بالنسبة للدّول الأخرى[. . .]»[1] ولكن هذه الصورة الخالصة للواقعيّة تعيد إدماج بعض المصادرات الاختزاليّة جدّاً ـ وبدون الإعلان عن ذلك ـ في خصوص طبيعة المجتمعات الإنسانيّة التي تشكل النظام؛ وتُلحق [هذه المصادرات] بالنظام في مجمله عوضاً عن إلحاقها بالوحدات التي تكوّنه. فلا يُوجد مثلاً أي سبب للقول بأنه في نظام دولي فوضوي، يجب أن تشعر كلّ دولة بكونها مهدّدة من قبل دولة أخرى، إلاّ إذا كانت لنا دلائل تجعلنا نعتقد أن المجتمعات البشريّة هي عدوانيّة بطبيعتها. إنّ النظام الدّولي كما يصفه الواقعيّون يشبه كثيراً حالة الطبيعة عند هوبز التي يكون فيها الإنسان في حالة دائمة من حرب الكلّ ضدّ الكل. ولكن هذه الحالة لا تنتج بالنسبة لهوبز من غريزة البقاء وحدها بل من كون غريزة الحفاظ على الذات هذه مقرونة الوجود بالشعور بالخيلاء أو الرّغبة في الاعتراف. ولو لم يكن بعض الناس يسعون لفرض آرائهم على الآخرين، وخاصّة

أولئك المشبعين بالفكر الديني المتعصّب، لقال هوبز نفسه دون شكّ إن حالة الحرب الأولى لا تأتي أبداً في المرتبة الأولى. إنّ غريزة البقاء لا يمكنها أن تفسّر لوحدها حرب الكلّ ضدّ الكلّ.

إنّ «الحالة الطبيعيّة» المسالمة والخالية من الصراع هي بالضبط ما يفترضه روسو مصادرةً. فهو يرفض أن تكون الكبرياء و«حبّ الذات» من مشاعر الإنسان الطبيعيّة أو ألا يكون الإنسان بحسب طبيعته، وهو الوحيد والخائف، مسالماً بالأساس بسبب كون الحاجات الأنانيّة القليلة التي يحسّ بها محقّقه بسهولة. إنّ الخوف لا يؤدّي إلى البحث الدّائم عن قوّة مستمرّة النموّ بل إلى طلب العزلة والرّاحة: فالحالة الطبيعيّة معمورة بكائنات مسالمة، تقنع بعيشها وترك سواها يعيش، مما يجعلها تحس وجودها باستقلال عن سواها من الكائنات الإنسانية. إنّ ردّ الفوضى إلى الأصول يُولّد إذاً حالة السّلم أو ـ بعبارة أخرى ـ إنّ عالماً من العبيد الذين يسعون فقط للحفاظ على وجودهم الطبيعي، سيغدو خالياً من كلّ صراع باعتبار أنّ الأسياد فقط يدفعهم التيموس إلى خوض الصراع الدامي مع أمثالهم. فمن الممكن جداً تصوّر نظم دول فوضويّة ليست أقلّ مسالمة وحيث ينعدم فيها كلّ سبب لوجود مشكلات الاستقطاب الثنائي أو التعدّدي؛ هذا إذا افترضنا أن المجتمعات البشرية تتصرّف كما يتصرّف إنسان روسو في حالة الطبيعة أو العبد عند هيغل، أي حيث أن مصلحتهم الوحيدة لا تحقّق إلاّ في غريزة البقاء. إنّ النظريّة الواقعيّة، التي ترى أن الدّول لا تأمن بعضها بعضاً فتكون مدفوعة نحو التسلّح، لا تتأتّى من النظام بقدر ما هي نتيجة مسلّمة مخفيّة تعتبر أنّ المجتمعات البشرية تنحو في سلوكها الدّولي إلى محاكاة الأسياد عند هيغل الذين يريدون أن يُعترف بهم، أو محاكاة «الإنسان الأوّل» المتكبّر عند هوبز، أكثر منه إلى محاكاة ذلك الكائن الفزع المنعزل الذي ينظّر له روسو.

فأن يكون السّلم عسير المنال في نظم الدّول التاريخيّة يعني بوضوح أن بعض الدّول سعى إلى ما يتجاوز مجرّد بقائه باعتبار أن هذا البقاء هو سهل المنال. وبما أنّ هذه الدّول تشكل كيانات تيموسيّة كبيرة جدّاً، فإنها تسعى في الحقيقة إلى أن يُعترف بقيمتها أو بكرامتها لأسباب فطرية، دينيّة، قوميّة أو ايديولوجيّة، وتجبر الدّول الأخرى في هذا السياق على الصّراع أو الخضوع. إنّ السبب الأساسي لنشوب الحرب بين الدّول هو التيموس وليس غريزة البقاء. فكما بدأ التاريخ البشري بالصراع الدموي من أجل النفوذ، فإنّ الصّراع الدّولي يبدأ بالنزاع من أجل الاعتراف المتبادل بين الدّول وهو المصدر الأصلي للإمبرياليّة. فلا يستطيع الواقعي إذاً أن يستنتج أي شيء من خلال المعطيات الخامّ لتوزّع القوّة داخل نظام الدّول. إذ ان مثل هذه المعلومة لا يكون لها معنى إلاّ إذا أوجد [الواقعي] بعض الفرضيات في خصوص طبيعة المجتمعات المكوّنة للنظام، مع العلم أنّ بعضها على الأقل ذات توجّهات امبرياليّة أكثر منها توجّهات نحو مجرّد الحفاظ على البقاء.

إنّ جيل الواقعيّين القديم ـ جيل مورغانتو وكينان ونيبوهر وكيسنجر ـ كان يراعي السّمة الدّاخلية للدّول في تحليلاته، وكان بذلك أقدر من مدرسة الواقعيين «البُنيَويين»[2] اللاحقين الجامعيّة، على تفسير أسباب الصّراع الدّولي. فهؤلاء الواقعيون الأوائل كانوا يعترفون على الأقل بكون الرّغبة البشرية في السيطرة هي السبب في الصّراع وليس التفاعلات الميكانيكيّة لنظام

كرات البليار. ولكن يتبقّى أن جميع الواقعيين بمختلف اتجاهاتهم تُغريهم تفسيرات جدّ اختزاليّة لسلوك الدول عند حديثهم عن السّياسة الداخليّة.

فمن الصعب جدّاً مثلاً معرفة كيف يمكن لواقعيّ مثل مورغانتو أن يدلّل تجريبيّاً على كون الصراع من أجل السلطة، كما يقول هو ذاته، «شموليّاً في الزمان والمكان». والحال، أنّ أمثلةً عدّة تشهدّ على وجود مجتمعات وأفراد يُحرّكهم شيء آخر أكثر وأهمّ من الرّغبة في مضاعفة قوتهم النسبيّة. إنّ الضّباط اليونان عند تسليمهم السلطة إلى المدنيين سنة 1974 أو الطغمة العسكريّة الأرجنتينية الحاكمة عند اعتزالها السلطة سنة 1983، ومواجهاتها هي نفسها لملاحقات قانونيّة ممكنة بسبب الجرائم التي ارتكبتها لما كانت في السلطة، لا يمكن أن تُفسَّر منطقيّاً على أنّها «تضاعف من قوتها» بهذا السلوك. فإنّ انكلترا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، قد خصّصت جزءاً هامّاً من طاقاتها للإستيلاء على مستعمرات جديدة، خاصّة في أفريقيا، في حين أنّها قامت بعد الحرب العالمية الثانية بالجهود نفسها من أجل التخلّص من هذه الامبراطوريّة الاستعماريّة. كذلك قبل الحرب العالميّة الأولى كانت تركيا العثمانيّة تحلم بأمبراطوريّة توسّعيّة «تركيّة» (Panturc) أو «طورانيّة» من المحيط الهادىء إلى آسيا الوسطى السوفييتيّة ولكنها تخلّت عن هذه الأهداف الامبرياليّة تحت قيادة أتاتورك لتقف عند حدود الدّولة القوميّة الممركزة حول الأناضول. فهل أن حال الدّول السّاعية إلى «تقليص كياناتها» هي كذلك تشكّل أمثلة وشواهد على الصراع من أجل السلطة كمثل تلك الدّول التي تنزع إلى التوسع بواسطة الاستعمار العسكري؟

لو عرض هذا السؤال على مورغانتو لقال إن هذه الأمثلة هي كذلك صراع من أجل المزيد من القوّة لأنّه ثمّة أشكالٌ مختلفة للقوّة وطرقٌ مختلفة لاكتسابها. فبعض الدّول تريد الحفاظ على قوّتها باتباع سياسة الوضع الرّاهن؛ البعض الآخر يريد الزيادة في قوّته باتباع سياسة النفوذ، فانكلترا المتخلّية عن مستعمراتها أو تركيا الكماليّة التي رجعت لتحكّم العقل قد بلغت كلّ منها «قوّتها القصوى» لأنّها قد نجحتا في تمتينها. فلقد ضمنت كلّ من تركيا وانكلترا قوّتها إلى مدى بعيد[3]، عندما قلّصتا حجمهما. فليست الدّولة مضطرة إلى تأويج قوّتها (بلوغ الحدّ الأقصى) باتباع الطرق التقليديّة كالاستعمار العسكري والتوسّع الجغرافي: إذ يمكن أن تحقق ذلك بفضل النمو الاقتصادي أو بتصدّرها حركة النضال من أجل الحريّة والدّيمقراطيّة.

إذا واصلنا في هذا الاتجاه، يصبح بديهياً أن يَفْقِدَ تعريف «القوّة» كلّ قيمة وصفيّة أو تحليلية باعتبارها اتسعت جداً لتشمل في الوقت نفسه أهداف الدّول التي تريد التصغير من حجمها وتلك التي تلجأ إلى العنف والعدوان لتوسيع مساحتها الجغرافيّة. إنّ تعريفاً مثل هذا لا يساعد على فهم السبب الذي يجعل الحرب تنشب بين الأمم. ولكن من الواضح أن بعض تمظهرات «الصّراع من أجل القوّة» في معناه العام لا تهدّد فقط الدّول الأخرى ولكنّها جدّ نافعة كذلك. فمثلاً إذا فسّرنا سعي كلّ من كوريا الجنوبيّة وسنغافورا إلى إيجاد أسواق للتصدير، فيمكننا أن نعتبر ذلك بكلّ بداهة نوعاً من الصراع الذي قد يتواصل إلى مالا نهاية بين الطرفين، ويكون مفيداً لهما بالتبادل وللمنطقة منظوراً إليها في مجملها، والتي من شأنها أن تستفيد من مواد استهلاكيّة بأثمان مناسبة بفعل التنافس التجاري.

من البـداهة بمكـان أن تسعى الـدّول إلى امتـلاك أسبـاب القـوّة لتتمكن من تحقيق أهـدافهـا القوميّة، حتى وإن كانت هذه الدّول لا تتوقّف عند حدود الحفاظ على البقـاء. بهذا المعنى تكـون بالفعل إرادةُ المزيد من القوّة إرادةً عامّة ولكن تغدو دلالتها ابتذاليّة. إنّ الدلالة تختلف تماماً حين تقول إن كلّ الدّول تريد تأويج قوّتها وخاصّة قوتها العسكريّة: فماذا يفيدنا اعتبار الدّول المعاصرة ككندا وهولندا واسبانيا أو المكسيك دولاً تريد «تأويج قـوتها»؟ إن كـلّ دولة تـريد دون شـك أن تصبح الأغْنى ولكن هذه الثروة يُبحث عنها لغـاية استهـلاكها محليّـاً وليس فقط من أجل تـدعيم مكانة هذه الدّولـة بين جـاراتها. هـذه البلدان تستطيـع في الحقيقة أن تعـين جاراتهـا على النمـو الاقتصادي لأن ازدهارها مرتبط تماماً بازدهار البلدان المجاورة[4].

فالدّول لا تسعى فقط إلى امتلاك أسباب القوّة بل إن لهـا أهدافـاً متنوعـة جدّاً تُمليهـا مبادىء الشرعيّة[5]. فمثل هذه المفاهيم تؤثّر كضغوطات قويّة في إرادة السلطة لذاتها. والدّول التي تحتقـر اعتبارات الشرعيّة هذه إنّما تتحمّل مسؤولية الأخطار والأضرار الناجمة عنها. فعندما تخلّت انكلترا عن الهند وعن أجزاء أخرى من امبراطوريّتها الاستعماريّة بعـد الحرب العـالميّة الثـانية إنّمـا فعلت ذلك أساساً لأنها كانت في الوقت نفسه منتصرة ومُنهكـة. ولكننا نستنتـج كذلـك أن العديـد من الانكليز كانوا قد انتهوا إلى اعتبار الاستعمار غير مطابق لميثاق الأطلسي ولـلإعلان العـالمي لحقوق الإنسان اللذين استعملتهما انكلترا لإعلانها إنهاء الحرب مع ألمانيا النازيّة. فلو كان تـأويج القـوّة هو الهدف الأساسي لانكلترا، لسعت إلى الحفاظ عـلى مستعمراتهـا ـ كما فعلت ذلـك فرنسـا بعد الحرب ـ أو إلى استرجاعها عندما تكون الأمّة قد نهضت اقتصادياً. إنّ تعذّر تصوّر هذه السياسية مَدينٌ لكون بريطانيا العظمى قد اعترفت أن الاستعمار هو شكلٌ غير مشروع من الهيمنة.

إنّ العلاقة الوثيقة القائمة بين القوة ومفهوم الشرعيّة تعبّر عنها أوروبـا الشرقيّة أحسن تعبـير. فلقد شهدت سنتـا 1989 و1990 تغيّرات مـدهشة في ميـزان القوى لم يُعـرف لها مثيـل أيّام السّلم تمثّلت في انحلال معاهدة فرسوفيا وتوحّد ألمانيا في قلب أوروبا. ولم تقع تغيّرات في الميزان المـادّي للقوى: إذ لم تُحطّم دبّابة واحدة خلال معركة، وحتى أنّه لم يتمّ تبديل موقـع دبابـة واحدة ضمن إطار السيطرة على القوى المسلّحة. فقد نجم هذا الانقلاب كليّاً عن تغيير في معايير الشرعيّة: إذ عندما عَملت السلطة الشرعيّة على تجريد هذه البلاد من مصداقيتها واحدة بعد الأخرى، ولم يعد السوفييت يمتلكون الثقة في مقدرتهم على الحفاظ على امبراطوريتهم باستعمال القوّة، فـإنّ تماسـك حلف فرسوفيا قد اندثر بسرعة مذهلة بما لم يكن متوقّعاً أن يحدث في خضمّ النّـار الخارقـة لحرب حقيقيّة. إنّ عدد الدّبّابـات والطّائـرات في بلد ما غـير مهمّ إذا كان الـطيّارون وجنـود الدّبّـابات يرفضون استعمال طائراتهم ودبّاباتهم ضد أعداء الأمّة المزعومين أو إذا كانوا يرفضون إطلاق النـار على المتظاهرين المدنيين العزّل من السّلاح من أجل حماية نظام هم في خدمتـه إسميّاً. (ويمكن أن يُقال ذلك على جيش صدّام حسين الذي يعتبر ذا قوّة مدهشة نظرياً والذي انهزم تماماً في المعركـة لأن جنـوده رفضوا أن يحـاربوا من أجـل النـظام) (؟!)(*). إنّ الشرعيّـة تشكّـل، بحسب عبـارة

(*) هذا المثل ـ المعـترض ـ الذي يـأتي به الكـاتب يشكل عينـة عن التحريف المقصـود للوقائـع ربّما تتفق مـع التحليل الذي هو بدوره يقوم على مسلمات تصادر على الحقائق مقدماً. (م)

فكلاف هافال (Vaclav Havel)، «سلطة العاجزين». والواقعيون الذين لا ينظرون إلّا للقدرات ولا يراعون النوايا يعوزهم الفهم عندما تُحدث النوايا تغييرات جذريّة.

إنّ واقعة كون المفاهيم الشرعيّة قد تعرّضت لتغيّر دراميّ مع مرور الزمن، توحي بحدوث ضعفٍ آخر كبير في الواقعيّة: وهو انّها لا تضع في حسابها التاريخ[6]. ففي تحليل مناقض تماماً لكلّ مظاهر الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة للناس، تُقدّم الواقعيّةُ العلاقات الدّوليّة وكأنّها معزولة وسط فراغ لا زمني محميةً من مسارات التّطوّر المحيطة بها. ولكن هذه التواصلات الظّاهريّة في السّياسة العالميّة منذ توسيديد (Thucydide) إلى حدود الحرب الباردة تُخفي في الحقيقة اختلافات دلاليّة في الطريقة التي تسعى فيها المجتمعات إلى امتلاك السّلطة والتحكّم فيها.

تُولَد الامبرياليّة ـ التي هي هيمنة مجتمع بالقوّة على مجتمع آخر ـ مباشرةً من رغبة السيّد الأرستقراطي في أن يعترف به كمتفوّق (أي أن يُعترف بميغالوتيميته). إنّ الغريزة «التيموسيّة» نفسها التي دفعت بالسيّد إلى إخضاع العبد تدفعه ضرورة إلى السعي إلى أن يعترف العالم كلّه به وذلك بجرّ مجتمعه إلى معركة دامية مع المجتمعات الأخرى. هذا المسار لن ينتهي منطقيّاً قبل أن يسيطر السيّد على العالم كلّه أو أن يموت دون ذلك. فالسبب الأصلي للحروب لا يتعلّق إذاً ببنية نظام الدّول بل برغبة الأسياد في أن يُعترف بهم. وهكذا ترتبط الامبرياليّة والحرب بطبقة اجتماعيّة معيّنة، طبقة الأسياد ـ التي كانت تسمّى الأرستقراطيّة ـ الذين استمدّوا قوامهم الاجتماعي من تصوّرهم القديم لمجابهة خطر الموت. فلقد كانت جهود الأمراء في المجتمعات الأرستقراطيّة (ويشمل ذلك أغلب المجتمعات حتى القرن التاسع عشر) من أجل الحصول على الاعتراف الشمولي ولكن **اللاشرعي** كانت معتبرة شرعيّة من قبل الكثير. فالحروب لاغتصاب الأرض بهدف التوسّع الدّائم في مجال الممتلكات كانت تعتبر طموحاً بشريّاً عاديّاً حتى وإن كان قد شَهّرَ بنتائجها التدميريّة بعضُ الأخلاقيين والكتّاب.

إنّ طموح الأسياد «التيموسي» إلى أن يعترف بهم يمكن أن يأخذ أشكالاً أخرى، كالدّين مثلاً. فالرّغبة في السيطرة الدينيّة ـ أي الاعتراف بآلهتهم ومُثلهم من قِبَل الشعوب الأخرى ـ يمكن أن يكون مصحوباً بالرّغبة في السيطرة الشخصيّة، كما هو شأن الانتصارات التي حققها **كورتيز** (Cortés) وبيدزار (Pizarre)(*)؛ كما يمكن كذلك أن يحوي دوافع علمانية كما هو الحال في مختلف الحروب الدّينيّة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. فما تشترك فيه التوسعيّة الملكيّة والتوسعيّة الدّينية ليس هو الصراع غير المتميّز على السّلطة، كما يعتقد الواقعيون، ولكن هو الصّراع من أجل الاعتراف.

إنّ هذه التمظهرات **للتيموس** كانت قد عوّضت في جزء كبير منها، في بداية المرحلة الحديثة، بأشكال اعتراف عقلانيّة أكثر فأكثر حيث كانت الدّولة الليبراليّة التعبيرَ النهائيَ. لقد كان غرض

(*) هو (Frenon cortez) كما يُلفظ بالفرنسية. وكان مغامراً اسبانياً احتل كوبا ودخل في حروب مروعة ضد شعب الأتزيك في المكسيك، وحطم استقلاله، في مطلع القرن السادس عشر. والآخر هو Francisco) (Frizarre مغامر اسباني فتح البيرو وحطم أمبراطورية شعب الإنيكا. (م)

الثورة البرجوازيّة التي تنبّأ بها كلّ من هوبز ولوك هـو الارتفاع أخلاقياً بالخوف العبـدي [خوف العبيـد] (Servile) من الموت فوق الفضيلة الأرستقراطيـة للسيّد ومن ثمّـة تصعيد التمـظهـرات اللاّعقلانيّـة للتيموس ـ كطموح الأمـراء والمتديّنـين المتعصبين ـ وذلك بالتكـديس اللاّمحـدود للخيرات وللمتلكات. فحيثما كانت تقع صراعات مـدنيّة حـول مشاكـل الملَكيّات الـوراثية أو الدينيّة، فقد برزت مناطق جديدة للسّلم شكلتها الدّول القوميّة الأوروبيّة الحديثة. إنّ الليبراليّة السياسيّة في انكلترا وضعت حدّاً للحروب الدّينيّة بـين البروتستـانتيين والكـاثوليـك، التي كادت تدمّر البلاد في القرن السادس عشر: فما أن جاءت هذه الليبراليّة حتى أُجبر الدّين على التسامح.

إن السّلم المـدني الذي أتت بـه الليبراليّـة يجب أن يلقى منطقيـاً ما يُقـابله في العلاقـات بـين الدّول. فالامـبرياليّـة والحرب كـانتا نتيجتـين تاريخيّتـين للمجتمعات الأرستقـراطيّة. فـإذا كانت الدّيمقراطيّة الليبراليّة قد ألغت الفروق الطبقيّـة بين الأسيـاد والعبيد، بمنحهـا العبيد السّيـادة على أنفسهم، يجب أن تنتهي إلى إلغاء الامبرياليّة كذلك. ولقد قُدِّمت هـذه الأطروحـة بشكل مغـاير نسبيّاً من قبل الاقتصـادي جوزيف شـومبتير (Joseph Schumpter)، الـذي يرى أن المجتمعـات الدّيمقراطيّة الرأسماليّة كانت مسالمة ومناهضة للإمبرياليّة تماماً لأنّها توفّر متنفسات (منافذ) للطّاقات التي كانت إلى وقت قريب مكرّسة للحرب:

> إنّ نـظام التنافس يستوعب مجموع طـاقات النـاس في غـالبيتهم في جميـع مستويـات الاقتصـاد. والتطبيق والحذر والتجميع الدائم للطّاقة هي شروط البقاء في هـذا الإطار، وبـدرجة أولى، في الوظائف الاقتصاديّة بالأساس، ولكن كذلك في النشاطات الأخرى المنظّمة بحسب هذا النموذج؛ إذ إن طفاح الطّاقة الموجّه للتبذير يتوفر في الحروب والغزوات أقلّ بكثير منه في المجتمعات ماقبل الرأسماليّة. إنّ طفاح الطاقة الـذي قد يُستخلص إنّمـا يذهب في مجمله إلى الصنـاعة نفسهـا، يفسّر ظهـور أشكالهـا البارزة ـ من نمط «قـائد الصنـاعة» ـ ثم ينـطبق على الفنـون والعلم والصراعـات الاجتماعيّـة [...] فلا يمكن للعـالم الـرّأسمـالي الصِّرف أن يـوفّـر إذاً أرضيّـة خصبـة لـبُروز الامبرياليّة [...]. إنّ النقطة الأساسيّة تتمثّل في الخاصيّة اللاعـدوانيّة الأسـاسيّة التي تتصف بهـا هذه الشعوب[7].

لقـد عرّف شـومبتير الامـبرياليّـة «بالتهيّؤ الـلامتميّز (indifférenciée) من قبـل دولة للتـوسّـع اللاّمحدود بـواسطة القـوّة»[8]. إنّ جهود الغـزو اللاّمحـدودة هذه لم تكن خـاصيّة كـلّ المجتمعات البشريّة ولا يمكن أن تكون نتيجة البحث المجرّد عن الأمن من قبل مجتمعات عبيد. إنّما انتشرت هـذه الخاصيّـة في أماكن وأزمنـة محدّدة كمصر بعـد أن طُرد الهيكسـوس (Hyksos) أو كذلـك في الشرق الأوسط بعد دخول العرب في الإسلام، وذلك بفعل بروز نظام أرستقـراطي حيث كانت الأخلاق والقيم فيه موجّهة نحو الحرب[9].

فجينيالوجيا (تاريخ تكوين) المجتمعات الليبراليّة الحديثة الكامنـة في وعي العبيد أكثر منها في وعي الأسياد، وتأثير آخر أكبر الايديـولوجيـات العبديّـة ـ المسيحية ـ عـلى هذه المجتمعـات، هما واضحـان اليوم من خـلال انتشار الشعـور بالشّفقـة والتسامـح المحدود جـدّاً في مواجهـة العنف والقتـل والمعانـاة. ويتوضّـح ذلك مثـلاً من خلال الـزّوال التدريجي لعقـوبة الإعـدام في الـدّول المتقـدّمة أو من خـلال الحساسيّـة المفرطـة ودائمة الانتشـار تجاه قتـلى الحرب[10]. فخـلال حرب

الانفصال (الشمال والجنوب)، كان الجنود يُعذَمون باستمرار بتهمة الفرار؛ ولكن لم يُعدم إلّا جندي واحدٌ بهذه التّهمة بعد الحرب العالميّة الثانية، وقد رفعت أرملته بعد الحرب شكوى للقضاء ضدّ الحكومة الأميركيّة باسم الفقيد. ولقد كان الأسطول الملكي (Royal Navy) البريطاني منذ عهد قريب يُجنّد بالقوّة بحريّين من الطبقات الدّنيا وهو ما كان ينظر إليه آنذاك باعتباره التحاقاً بحياة عبوديّة لا إراديّة؛ أمّا اليوم فإنّه يغريهم بمرتّبات تُنافس مرتّبات القطاع الخاص ويؤمّن لهم الرّاحة والرفاهية عندما يركبون البحر. وفي القرنين السّابع عشر والثامن عشر كان الأمراء لا يرون أيّ مانع في أن يدفعوا بعشرات الآلاف من الجنود إلى الموت من أجل مجدهم الشخصي فحسب. واليوم لا يتجرّأ رؤساء البلدان الدّيمقراطيّة على أن يجروا بلدانهم للحرب إلّا من أجل القضايا الوطنية المصيريّة، وهم يتردّدون طويلاً قبل أخذ هذه القرارات لعلمهم أنّ دستور بلدانهم لايسمح بالتّصرّف المتهوّر. وعندما يُقدمون على هذا التّصرّف، كما فعلت أميركا في الفيتنام، يُعاقَبون عقاباً شديداً[11]. وفي السّياق نفسه ذكر توكفيل مستوحياً نموّ الشعور بالشفقة منذ السنوات 1830، زمن كتابة حول الديمقراطية في أمريكا On Democracy in America، رسالة مكتوبة سنة 1675 من السّيدة سيڤيني (Sévigné) إلى ابنتها تصف فيها هذه المركيزة بهدوء تام عذاب لصّ على الدّولاب لأنّه سرق بعض الأوراق ثم كيف قطّعت أوصاله بعد موته (أي قطّع إلى أربعة أجزاء) و«عُرضت أعضاؤه في جهات المدينة الأربع»[12].

وقد أرجع توكفيل، الذي أدهشته خفّة حديث هذه المرأة حول مثل تلك الحادثة كأنّها تصف حالة الطقس؛ أرجع تسامي الأخلاق منذ ذلك العهد إلى بروز المساواة. فالدّيمقراطيّة تحطم جدراناً عديدة كانت إلى عهد قريب تفرّق بين الطبقات الاجتماعيّة؛ وهي كانت تمنع الناس ذوي الحسّ المرهف والمثقفين أمثال السّيدة سيفيني من الاعتراف بالمعذّب ككائن بشري مماثلاً لهم. ولكن اليوم تمتدّ رأفتنا لتشمل ليس فقط الطبقات الاجتماعيّة الدنيا بل كذلك الحيوانات العليا[13].

مع انتشار مبدأ المساواة الاجتماعيّة حدثت تغيّرات هامّة في اقتصاد الحرب. فقبل الثورة الصّناعيّة، كانت الثروة القوميّة تجمع من الفوائض الضئيلة التي توفّرها جموع المزارعين الذين يعيشون في مستوى عتبة البقاء (أو تحت هذا المستوى بقليل) في مجتمعات كلّها فلاحيّة تقريباً. فلا يمكن لأمير طموح أن ينمّي ثروته إلّا بالسّيطرة على أراضي ومزارع عاهل آخر أو بالسيطرة على موارد ثمينة كالذهب والفضّة في: «العالم الجديد» بالنسبة لاسباني الملكية؛ ولكن أهمّيّة الأرض والعمّال والموارد الطبيعية، بعد الثورة الصناعيّة، قد تراجعت جدّاً ولم تَعُد تعتبر مصادر ثروة، وذلك لصالح التقنية والتنظيم العقلاني للعمل. إنّ النموّ الهائل لإنتاجيّة العمل الذي يوفّرهُ هذان العاملان أصبح أكثر أهمّيّة وضمانة من أي ربح اقتصادي يحقّقه غزو الأراضي. فاليابان أو سنغافورا أو الهونغ كونغ مثلاً قد حازت، على الرّغم من قلّة أراضيها ومحدوديّة سكّانها وانعدام مواردها الطبيعية، على مرتبة اقتصاديّة تُحسَدُ عليها دون أن تحتاج إلى اللجوء إلى الامبرياليّة لتنمية ثروتها. إنّ محاولة العراق غزو الكويت قد أوضحت أخيراً أن السيطرة على الثروات الطبيعيّة كالنفط يمكن من أرباح اقتصاديّة محتملة كبيرة جدّاً. ولكن النتيجة النهائية لهذا

الغزو قد برهنت على أنّه لم يعد ممكناً الحصول على ثروات جديدة باستعمال مثل هذه الطرق. وبما أن النّفاذ إلى هذه الموارد نفسها ممكن سلمياً بواسطة لعبة السوق الحرّ الاقتصاديّة، فإنّ الحرب قد فقدت معناها الاقتصادي الذي يرجع إلى مائتي أو ثلاث مائة سنة[14].

لقد تضاعفت، في الوقت نفسه، كلفة الحرب الاقتصاديّة، التي أُسِفَ لها كانط كثيراً، وبشكل مذهل بفعل التّقدم التكنولوجي. فمنذ الحرب العالميّة الأولى، جعلت التقنية التقليديّة الحرب جدّ مكلفة، بحيث إن مجتمعات بكاملها تعرّضت للانهيار لدى مشاركتها في نزاع حربي، حتى وإن عُدَّت في صف المنتصرين في النهاية. ولا فائدة من الإشارة إلى أن السلاح النووي قد ضاعف الكلفة المحتملة للحرب، بنسب خياليّة، ولكن دور هذه الأسلحة النووية نفسها كان معترفاً به عالميّاً، في الحفاظ على السّلم خلال فترة الحرب الباردة[15]. فمن الصّعب جدّاً فصل تأثير السّلاح النووي عن العوامل الأخرى، كالثنائيّة القطبيّة لتفسير غياب الحرب في أوروبا منذ 1945. ولكن، بالنّظر إلى الماضي، يبدو معقولاً ذلك الاعتقاد الذي يعتبر أنّه كان ممكناً أن تقود الأزمات الكبرى التي حدثت أيّام الحرب الباردة ـ كأزمة برلين وكوبا والشرق الأوسط ـ إلى حرب حقيقيّة لو لم تكن القوّتان العظميان واعيتين للكلفة المحتملة والمرعبة لمثل هذه الحرب[16].

إنّ الصّفة اللاّعدوانيّة بالأساس للمجتمعات الليبراليّة تظهر من خلال العلاقات السلميّة جداً بين هذه المجتمعات. هناك الآن العديد من الكتب التي تحلّل أسباب قلّة أو بالأحرى عدم وجود حالات، أو أية حالة دخل فيها نظام ديمقراطي ليبرالي ما في حرب مع نظام آخر مماثل[17]. فميكائيل دويل (Michael Doyle)، الاختصاصي في العلوم السياسيّة يؤكّد مثلاً أن النظم الدّيمقراطيّة الليبراليّة لم تتحارب فيما بينها منذ ما يقارب القرنين على وجودها[18]. ويمكن لهذه النظم بالطبع أن تقاوم الدّول التي تسوسها نظم حكم أخرى، كما فعلت الولايات المتّحدة وفرنسا خلال الحربين العالميتين، في الفيتنام أو أخيراً في الخليج (الفارسي). والحماسة التي تبديها هذه النظم الدّيمقراطيّة الليبراليّة في خوضها لمثل هذه الحروب يمكن أن تتجاوز حتى حماسة النظم الملكية التقليديّة أو الدّكتاتورية. ولكن عندما يتعلّق الأمر بعلاقاتها فيما بينها، فإنها لا تبدي أيّة عداوة واضحة أو رغبة في الهيمنة المتبادلة. إنّها تشترك في تبنّيها لمبادىء المساواة العامّة في الحقوق ولذلك ليس لها من سبب كاف يمكّنها من إنكار شرعيّة بعضها بعضاً. ففي هذه الدّول، وجدت الميغالوتيميا متنفساً خارج الحرب أو اضمحلت لدرجة يتعذر معها تقريباً حدوث أي شكل حديث للصراع الدامي. فالمحاجة تلك لا تعني أن الدّيمقراطيّة الليبراليّة قد كبّلت غرائز الإنسان الطّبيعيّة العدوانيّة والعنيفة بل تعني أنّها غيّرت من طبيعة هذه الغرائز تغييراً أساسيّاً، وفي الوقت عينه أزالت أسباب الامبرياليّة.

إن تأثير الأفكار السلميّة الليبراليّة على السّياسة الخارجيّة يمكن أن يلاحظ في التغييرات التي حدثت في الاتحاد السوفييتي وفي أوروبا الشرقيّة منذ منتصف الثمانينات. فمن وجهة نظر الواقعيّة، كان على الدّقرطة في الاتحاد السوفييتي ألاّ تغيّر مكانتها الاستراتيجية؛ وفي الواقع، كان العديد من المراقبين المتخرّجين من المدرسة الواقعيّة يتنبأون جميعاً بأن غورباتشوف سوف لا يسمح أبداً بتحطيم حائط برلين أو بخسارة «الأخدود» الدّفاعي الذي تشكّله أوروبا الشرقيّة

بالنسبة للاتحاد السوفييتي. ورغم ذلك، فإن جميع الثّورات قد حدثت ما بين 1985 و1989 ليس كنتيجة للتغييرات المادية في الموقف الدّولي من الاتحاد السوفييتي، ولكن بسبب ما أسماه غورباتشوف «بالفكر الجديد». إنّ «المصلحة القوميّة» السوفييتيّة لم تكن معطى ثابتاً ما دام قد أعيد تأويلها باستخدام الحدّ الأدنى من التعابير، من قبل رئيس الاتحاد السوفييتي ووزير خارجيّته السابق شيفرنادزة[19]. فلقد بدأ «الفكر الجديد» بإعادة دراسة الأخطار الخارجيّة التي يجب على الاتحاد السوفياتي أن يجابهها. فلقد أدّت الدّقرطة مباشرة إلى الإقلال من شأن مبادىء السّياسة الخارجيّة السوفييتية القديمة: كمثل الخوف من «المحاصرة الرأسماليّة» أو من منظمة حلف شمال الأطلسي (O.T.A.N) كمنظمة «عدوانيّة وثأرية». وعلى عكس ذلك فسّرت جريدة منظري الحزب الشيوعي **Kammunist**، في بداية سنة 1988 كيف أنّه «لا توجد أيّة قوّة مؤثّرة سياسيّاً في أوروبا الغربيّة أو في الولايات المتّحدة» تنوي «الاعتداء العسكري على الاشتراكيّة» وأن «الدّيمقراطيّة البرجوازية كانت تقوم بدور الواقي من اندلاع مثل هذه الحرب»[20]. وكما يبدو، فإنّ إدراك الخطر الخارجي لا يُحدّد «موضوعيّاً» بمكانة الدّولة في النظام الدّولي ولكنّه يتأثر جدّاً بالايديولوجيا. إنّ التغييرات في منطق إدراك هذه الأخطار فتحت إذاً الطريق أمام تخفيضات أحاديّة مكثّفة في الأسلحة التقليديّة السوفييتيّة. ولقد مكّن قلب النظام الشيوعي في أوروبا الشرقيّة من تخفيضات أخرى أحاديّة للقوى العسكريّة في كلّ من تشيكوسلوفاكيا والمجر وبولونيا وفي الدّول الأخرى السّائرة نحو الدّقرطة. فكلّ هذه التغييرات حدثت، لأن القوات الدّيمقراطيّة الجديدة العاملة في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقيّة، كانت قد فهمت ـ بأفضل من «الواقعيين» الغربيين ـ أنّ النظم الدّيمقراطيّة لا يُهدّد بعضها بعضاً[21].

ولقد حاول بعض الواقعيين تفسير البداهة التجريبية ـ أي الغياب الملحوظ للحروب بين البلدان الدّيمقراطيّة الليبراليّة ـ بإظهار أن هذه الدّيمقراطيّات ليست متجاورة (وبالتالي لا تستطيع أن تتحارب فيما بينها)، أو كذلك لأنها كانت مجبرة على التعاون بسبب شعورها العميق بالخطر الذي تمثّلهُ بلدان ديمقراطية غير ليبراليّة. إن العلاقات السلميّة منذ سنة 1945 بين المتصارعين التقليديّين أي فرنسا وانكلترا وألمانيا لا يمكن تفسيرها بالتزامها المشترك بالنظام الدّيمقراطي الليبرالي ولكن بخوفها المشترك من الاتحاد السوفييتي الذي دفعها إلى التحالف في إطار منظمة حلف شمال الأطلسي وإلى الاتحاد في إطار المجموعة الأوروبيّة[22].

هذا النوع من التحليل لا يكون صائباً إلّا إذا أصررنا على اعتبار البلدان كرات بليار وغضضنا بصرنا بعناد عمّا يقع داخلها. إذ في الواقع يمكن تفسير العلاقات السلمية بين بعض البلدان أساساً باعتبارها نتيجة أخطار مشتركة أكثر عموميّة. فهذه البلدان سوف تدخل دون شك في علاقة عدوانية ما أن يزول هذا الخطر. فسوريا والعراق مثلاً قد تبنّيا المواقف نفسها خلال مراحل الصراع مع إسرائيل ولكنّهما استمرّا في صراع شديد بقيّة الوقت. ولكن، حتى في حالة «السّلم» فإن العداوة المتبادلة بين هذا النوع من المتحالفين تبقى جليّة لكلّ مراقبٍ. فلم تقع أيّة عداوة من هذا النوع بين النظم الدّيمقراطيّة المتحالفة ضد الاتحاد السوفييتي خلال الحرب الباردة. من هذا الذي، في فرنسا أو في ألمانيا الحاليّة، يتحيّن الفرص ليشقّ الرّاين Rhin ويسيطر على أراضٍ جديدة أو يثأر لأحداث مأسويّة قديمة[23]؟ ولكي نستعيد عبارة جون مولير John)

(Müller)، فإن الحرب بين البلدان الدّيمقراطيّة المعاصرة كهولندا والدانمارك لم يمكن حتى «التفكير فيها لاشعورياً». إن الولايات المتّحدة وكندا قد حافظتا على حدودهما المشتركة اللاّمحروسة على امتداد القارّة خلال ما يقارب القرن، على الرّغم من كون كندا لا تمثل الآن قوّة حقيقيّة. وحتى يكون متناسقاً مع موقفه النظري كان يمكن للواقعي ـ الأميركي طبعاً ـ أن يدافع عن الهيمنة الأميركيّة على كندا بما أن الفرصة أصبحت سانحة بفعل انتهاء الحرب الباردة. فالاعتقاد أن النّظام الأوروبي الذي يبرز بعد الحرب الباردة يمكن أن يرجع إلى السلوك التنافسي لقوى القرن الماضي العظمى، ليس سوى تعبير عن لاوعي بالطبيعة البرجوازية العميقة للحياة في أوروبا الحاليّة. إن النّظام الفوضوي للدّول في أوروبا الليبراليّة لا يولّد الخوف واللاّأمن، لأن أغلب الدّول الأوروبيّة تتفاهم فيما بينها تماماً. فكلّ دولة من هذه الدّول تدرك أن جاراتها شديدة الالتصاق بالقيم الاستهلاكية إلى درجة تجعلها تتجنب خطر الموت؛ وكل هذه الدّول مليئة بالمقاولين وبأرباب الصناعة ولكن ينقصها الأمراء والدّيماغوجيون ذوو الطموحات الكافية لإشعال فتيل الحرب.

ورغم ذلك فقد عرفت أوروبا البرجوازية حروباً مدمّرة شهدها العديد من سكانها الحاليين. إن الامبرياليّة والحرب لم يزولا بمجيء المجتمع البرجوازي؛ فالحروب الأكثر تدميراً في التاريخ قد حدثت منذ الثورة البرجوازيّة. كيف نفسّر هذه الظاهرة؟ إنّ الامبرياليّة، بحسب تفسير شومبتير هي نوع من التأسّلية (Atavisme)(*)، ومن موروث عهد قديم في تطوّر المجتمع البشري: «إنّها عنصر ناتج عن ظروف الحياة الماضية لا الحاضرة أو بعبارات تعليل اقتصادي للتاريخ فإنها تولّد علاقات إنتاج ماضية أكثر منها راهنة»[24]. وفي حين كانت أوروبا قد مرّت بسلسلة من الثورات البرجوازية، واصلت الطبقات الحاكمة الأوروبيّة إلى حدود نهاية الحرب العالميّة الأولى، في الخروج من الصفوف الأرستقراطية التي لم تكن مفاهيمُ العظمة والمجد القومي مستبدلة لديها بالتجارة. إنّ الأخلاقيّة الحربيّة للمجتمعات الأرستقراطيّة قد تمّ نقلها للخلف الدّيمقراطي وبالتالي يمكنها أن تطفو على السطح في لحظات الأزمة أو التحميس القومي.

يجب أن نضيف لهذا التفسير الذي قدّمه شومبتير لاستمرار الامبريالية والحرب كميراث تأسُّلي عن المجتمعات الأرستقراطيّة تفسيراً آخر مأخوذاً مباشرة من تاريخ **التيموس**. فبين الأشكال القديمة للاعتراف المتمثّلة في الطموحات المَلَكية السلالية والدّينية وبين الحلّ الكلّي الحديث الذي توفّره الدّولة الشمولية والمنسجمة، يستطيع **التيموس** أن يأخذ شكل القوميّة. لقد لعبت القوميّة دوراً كبيراً في حروب هذا القرن، ويُعْتَبر ظهورها من جديد في أوروبا الشرقيّة وفي الاتحاد السوفييتي خطراً على سلم أوروبا اللاّشيوعيّة سيكون هذا الإشكال موضوع اهتمامنا الآن.

(*) نوع من الوراثة لمظاهر فيزيولوجية، أو عودة للأفكار والسلوكات المتأخرة، منقولة عن الأجداد وتأتي لدى أجيال متقدمة. وقد اصطلح على تسميتها بالعربية: التأسّلية. (م)

- 25 -

المصالح القومية

إنّ القوميّة هي ظاهرة حديثة بشكل خاص لأنّها تعوّض العلاقة سيّد ـ عبد بالاعتراف المتبادل والمتساوي. ولكنها ليست ظاهرة عقلانية بشكل تام لأنّها تخصّ بالاعتراف أعضاء المجموعة القوميّة أو الاثنية فقط. إنّ القوميّة هي شكل من الشرعيّة أكثر ديمقراطية وأكثر مساواتية من الملكية الوراثيّة مثلاً، حيث يمكن أن تُعتبر شعوب بأكملها جزءاً من الإرث المالي. ولا يجب أن نستغرب اقتران الحركات القوميّة الوثيق بالحركات الدّيمقراطيّة منذ الثورة الفرنسيّة. ولكن الكرامة التي يطلب القوميون الاعتراف بها ليست هي الكرامة الإنسانيّة الشمولية، بل كرامة مجموعتهم القوميّة. إنّ مطلب اعتراف من هذا النوع يؤدّي احتماليّاً إلى الصراع مع مجموعات أخرى تريد النوع نفسه من الاعتراف. فتكون القوميّة هكذا قادرة تماماً على تعويض الطموحات السلاليّة والدينيّة كأساس للإمبرياليّة وهو بالفعل الدور الذي قامت به في ألمانيا.

إن استمرار الامبرياليّة والحرب بعد الحروب الكبرى البرجوازيّة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يرجع إذاً إلى بقاء الأخلاقيّة الحربيّة الوراثية فحسب، ولكن كذلك لكون ميغالوتيميا السيّد لم يجرِ تصعيدها تماماً في النشاط الاقتصادي. فإن نظام الدّول خلال القرنين الأخيرين كان مكوّناً من مزيج بين مجتمعات ليبراليّة وأخرى غير ليبراليّة. وكانت الأشكال اللّاعقلانيّة للتيموس، كالقوميّة، في هذه المجتمعات الأخيرة حرة غير مقيّدة، ولقد تأثّرت كلّ الدّول بشكل أو بآخر بهذه الظاهرة. فالقوميّات الأوروبيّة كانت متداخلة جدّاً فيما بينها، خاصّة في أوروبا الشرقيّة والجنوبيّة الشرقيّة حيث كان السعي إلى توحيد أوصالها وتكوين دول قوميّة مصدراً كبيراً للصراعات. ولقد تواصلت هذه الصّراعات في المنطقة كلها وتأكدت بصفة أليمة من خلال الحرب الأهليّة اليوغسلافية سنة 1991. فالمجتمعات الليبراليّة قد دخلت في حرب دفاعية ضد هجومات الدّول غير الليبراليّة، وهاجمت كذلك وغزت مجتمعات غير أوروبيّة. إنّ العديد من الدّول ذات النّظم الليبراليّة الواضحة كانت قد شابها تخالط مع القوميّة المتعصّبة، ولقد حاولت هذه المجتمعات بدون جدوى تعميم مفاهيمها للحقوق عن طريق تأسيس المواطنة على العرق أو الأصل الإثني. إن انكلترا وفرنسا «الليبراليّتين» قد استطاعتا خلال العقدين

الأخيرين للقرن التاسع عشر، تكوين امبراطوريّات كولونياليّة ممتدّة في كلّ من أفريقيا وآسيا بواسطة الهيمنة بالقوّة على المناطق دون موافقة سكانها معتبرين أن كرامة الهنود والجزائريين والفيتناميين، . . . إلخ أقلّ مستوى من كرامة شعبيهما. فالليبراليّة، بحسب عبارة المؤرخ ويليام لانجر (W. Langer)، «كانت كذلك انعكاساً للقوميّة خارج حدود أوروبا، انعكاساً على المستوى الدّولي للصراع من أجل السيطرة وبهدف تحقيق توازن بين القوى مثلما كان قائماً في القارّة الأوروبيّة خلال عصور»[1].

لقد كان لنموّ الدّول القوميّة الحديثة بعد الثورة الفرنسيّة عدّة نتائج هامّة أثّرت بصورة أساسيّة على طبيعة السّياسة الدّوليّة[2]. إذ أصبحت حروب الملكيات الحاكمة مستحيلة، تلك التي كان فيها الأمير يدفع، وبكلّ بساطة، بمجموعات من المزارعين من جنسيات مختلفة إلى المعارك لغزو مدن أو مقاطعات. فلم يعد ممكناً أن تكون هولندا «تابعة» لاسبانيا ولا بيمونت Piémont إلى النمسا بسبب زواج أو غزو امتدّ إلى عدّة أجيال. فتحْتَ ضغط التوجّه القومي، سقطت الامبراطوريّات متعدّدة الجنسيات كالهابسبورغ والعثمانيين. إن القوى العسكريّة الحديثة، كالسّياسة، قد أصبحت أكثر ديمقراطية بكثير لارتكازها أساساً على «الهويّة الجماعيّة» للسكان المدنيين. فتغدو أهداف الحروب، بفعل مشاركة هؤلاء السكان، متوافقة مع الصالح العام للأمة جمعاء وليس فقط مع طموحات أو بالأحرى نزوات فرد واحد ولو كان السلطان. أما الأحلاف والمواثيق فإنها تصبح كذلك أكثر صلابة وأكثر دقّة وذلك لأنّ الأمم والشعوب لا يمكن تحريكها كما لو كانت قِطعاً في لعبة الشطرنج. لا يَصْدُقُ هذا الكلام فقط على الدّيمقراطيّات الواضحة بل كذلك على الأمم القوميّة كألمانيا في عهد بسمارك التي ردّت على ضغوطات الهويّة القوميّة، حتى في غياب السّيادة الشعبيّة[3]. وأكثر من ذلك فإنّ الشعوب التي لم تعد، منذ عهد قريب، متحمّسة للحرب بدافع قومي، قد بلغت قمة الهيجان «التيموسي»، التي نادراً ما بلغتها صراعات الملكيات الوراثية، بحيث تمنع قادتها من التعامل بلطف ولين مع الأعداء. ومعاهدة فرساي (Versailles) التي وضعت حداً للحرب العالميّة الأولى تعتبر المثال الأساسي على ذلك. فعلى خلاف مؤتمر فينا، تمكنت معاهدة فرساي من إحلال توازن مناسب للقوى اعتماداً على ضرورتين: من جهة، احترام مبدأ السيادة القوميّة برسم الحدود داخل الامبراطوريّتين الألمانية والنمساوية ـ المجرية (Austro-hongrois) المتفكّكتين؛ ومن جهة أخرى، تحقيق مطلب الفرنسيّين وهو أن تعوّض لهم ألمانيا خسائرهم [حسب المبدأ الشائع آنذاك القائل: على ألمانيا أن تدفع!].

من الضروري، مع الاعتراف بالمكانة الكبرى التي حظيت بها القوميّة خلال القرون الأخيرة، وضْعُ هذه الظاهرة في منظورها الصحيح. فغالباً ما يتناول الصحفيون أو رجال السّياسة أو حتى الجامعيّون، القوميّة وكأنّها تعكس مطلباً أساسيّاً وعميقاً للطبيعة البشريّة؛ وكأنّ «الأمم» التي تأسّست فيها هذه القوميّة كانت كيانات اجتماعيّة لا زمنيّة تشبه في قِدَمِها الدّولة أو العائلة. إنّ محكمة الأمم تعتقد أنّه إذا صحا الشعور القومي فإنّه سيمثل قوّة أساسيّة في التاريخ لا يمكن لأشكال الارتباط الأخرى كالدّين أو الايديولوجيا أن توقف زحفها، وأنّها ستنتهي إلى القضاء

على تشعّبات الشيوعيّة أو حتى الليبراليّة الخائرة[4]. لقد بدا أخيراً أنّ هذا الموقف قد تدعّم تجريبيّاً بظهور المشاعر القوميّة ثانية في أوروبا الشرقيّة وفي الاتحاد السوفييتي إلى حدّ أن بعض المراقبين قد تنبّأ منذ ذلك الحين، بأنّ الفترة التي سوف تلي الحرب الباردة ستكون فترة قوميّة جديدة شبيهة بما حدث في الماضي خلال القرن التاسع عشر[5]. فالشيوعيّة السوفييتيّة كانت تعتقد مبدئيّاً أن مشكل القوميّات ما هو إلاّ أحد فروع مشكل الطبقات الأساسي جداً، وكانت تدّعي أنها قد حلّت هذا المشكل بصورة نهائية بإقدامها على التطوّر في اتجاه مجتمع لا طبقي. فإنّ عملية طرد القوميّين اليوم للشيوعيّين من السلطة في كلّ جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق وكذلك في كلّ أوروبا الشرقيّة الشيوعيّة سابقاً، والبُطلان الواضح لإدّعاء الشيوعيّة هذا قد حطّم، في نظر العديد، مصداقية إدّعاءات كلّ الايديولوجيات الشمولية القائلة باقتلاع الشعور القومي نهائياً.

ودون أن ننفي سلطة القوميّة في قطاعات كثيرة من عالم ما بعد الحرب الباردة، فإنّ النظر إلى هذه الظاهرة باعتبارها ذات ديمومة وقابلة للغلبة دائماً، ليس صحيحاً ويعبّر عن رؤية قصيرة المدى. أوّلاً، إنّ هذه النظرة للأشياء تجهل إلى أيّ حدّ تُعتبر القوميّة ظاهرة حديثة وعرضيّة. فالقوميّة بحسب أرنست غلنار (Ernest Gellner) ليس لها أيّ جذر عميق في **نفس الإنسان**[6]. لقد أحسّ الناس بمشاعر وطنيّة تجاه مجموعات اجتماعيّة كبيرة طيلة وجود هذه المجموعات، ولكن توجّب انتظار الثورة الصّناعيّة كي يتمّ تحديد هذه المجموعات باعتبارها وحدات لغويّة وثقافيّة منسجمة. ففي المجتمعات ما قبل الصّناعيّة، طبعت الاختلافات الطبقيّة جميع العلاقات الناشئة بين الأشخاص الذين ينتمون إلى القوميّة نفسها؛ ووقفت حاجزاً منيعاً أمام العلاقات المتبادلة. فلقد كان للنّبيل الرّوسي دون شك نقاطٌ مشتركة مع النبيل الفرنسي أكثر منه مع فلاحٍ روسي (Moujik) يعيش معه على أراضيه: فالنبيل الرّوسي لا يشترك في وضعيته الاجتماعيّة فقط مع النبيل الفرنسي بل كان يتكلّم أيضاً لغة هذا الأخير، في حين كان يستحيل عليه دون شك التواصل مع أحد مزارعيه[7]. لم تكن الوحدات السياسيّة تعير أي اهتمام للقوميّات: فلقد كان الامبراطور هابزبورغ شارل كينت (Habsbourg Charles Quint) يحكم في الوقت نفسه أجزاء من ألمانيا واسبانيا وهولندا والعالم الجديد عندما كان الأتراك العثمانيون يحكمون في الفترة عينها من اسطنبول، الأتراك والعرب والبربر ومسيحيين أوروبيين.

إن المنطق الاقتصادي الذي أدخلته الفيزياء الحديثة ـ كما عرضنا ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب ـ قد أجبر بطريقة جذريّة كلّ المجتمعات التي استعملته على أن تصبح مجتمعات أكثر مساواتيّة وأكثر انسجاماً وأحسن تربية، لقد توجّب على الحاكمين والمحكومين أن يتكلّموا اللغة نفسها باعتبارهما معنيين بالاقتصاد القومي نفسه؛ ولقد استدعى الأمر تمرين القرويين الذين تركوا الأرياف على هذه اللغة وتوفير التربية الضرورية التي تمكّنهم من العمل في المصانع الحديثة وحتى في المكاتب. لقد امّحت الفروقات الاجتماعيّة السابقة إن كانت طبقيّة أم أسريّة، قبليّة أم طائفية أمام مستلزمات حركيّة العمل، دون أن تترك للأفراد إلاّ اللغة والثقافة اللغويّة المشتركتين وذلك كشكل ارتباط اجتماعي أساسي. فكانت القوميّة أساساً نتاجاً لحركة التصنيع وللإيديولوجيّات الدّيمقراطيّة والمساواتية التي رافقتها[8].

إنّ الأمم التي تمّ انشاؤها على أساس القومية الحديثة قامت في جزء كبير منها على القطاعات

اللغـويّة «الـطبيعيّة» المـوجـودة قبـلاً. ولكن هـذه الأمم قـد «صُنعت» أيضـاً عن وعي من قبـل القوميين، الذين كانوا يتمتعون بحريّة كبيرة في تحديـد المجموعـات التي تُكوِّن وحـدة لغويـة وفي تعيـين العناصر التي تجعـل منهم أمّة[9]. فـ «صحـوة» القوميّـين الحاليـة مثـلاً في آسيـا الـوسـطى السوفييتية هي نتيجـة الهيمنة البـولشفيّة: إذا لم تكن في هـذه المنطقـة ثمّة وحـدات لغويّـة واعيّة بذاتها، وعلى الأوزباكستانيين والتّركامنيين أو كذلك الكازاخستـانيين أن يقـوموا اليـوم ببحوث في المكتبات من أجل «إعادة اكتشاف» ـ إذا ما استطاعوا ـ لغات وثقافات «تـاريخيّة». والتي ستغـدو في الحقيقة بالنسبة إليهم مكتسبات جديدة تماماً. فلقـد لاحظ أرنست غلنار أنّـه ثمّة ثـمانية آلاف لغة على وجه الأرض «طبيعيّة»، سبعمائة منها أساسيّة، ولكن في المقابل ثمّة أقـلّ من مائتي أمّـة. والعديد من الدّول القوميّة القديمة التي تحوي اثنتين (أو أكثر) من المجموعات ـ كاسبانيا بأقليـاتها العديدة الباسكيّة والكتلانيّة، أو كذلك فرنسا بمـا تحويـه من بروتـونيين وكـورسيكيين ـ تتعرّض اليـوم إلى ضغـوطـات (في بعض الأحيـان مسلّحـة) من أجـل الاعـتراف بهـويّـة مستقلّة لهـذه المجمـوعات. إنّ ذلـك يبيّن بـوضوح أنّ الأمم ليست مصـادر ارتباط «طبيعيّـة» دائمـة بـالنسبـة للشعـوب على امتـداد التاريـخ. إن الاستيعاب أو إعـادة التعريف همـا عمليتان ممكنتـان دائماً أو بالأحرى عامّتان جدّاً[10].

ولكن يبدو أنّ للنّزعات القوميّـة تاريخاً معيّناً. ففي بعض لحـظات التطوّر التـاريخي، كما هـو الحال بالنسبة للمجتمعات الفلاحيّة، لم توجد هـذه النزعـة أبداً في وعي النـاس. هذه النّـزعات تكبر خاصة عند التحوّل نحو المجتمع الصّناعي، وتصبح حادّة عندما لا يُعْتَـرفُ في الوقت عينـه بالهويّة القوميّة والحريّـة السياسيّـة لشعب حقّق حداثتـه الاقتصاديّـة. فليس من المستغرب إذاً أن يكون البلدان الغربيّان اللذان اخترعا القوميّة المتطرّفة الفاشيّة ـ أي ايطاليا وألمانيا ـ هما الأخـيران في أوروبا في بلوغ مرحلة التصنيع وتحقيق الوحدة السياسيّة، وليس من المستغرب أيضاً أن تكون النزعات القوميّة الأشد حدّة مباشرة بعد الحرب العالميّة الثانيـة، تلك التي تنتمي إلى المستعمرات السّابقة الأوروبيّة في العالم الثالث. واعتباراً لما حدث في المـاضي القريب، لا ينبغي أن نستغـرب كذلك وجود النزعات القوميّة الأشدّ قوّة حاليّـاً في الاتحاد السـوفييتي وفي أوروبا الشرقيّـة، حيث كان التصنيع متأخّراً نسبيّاً ـ وبصفة خاصّة ـ حيث كانت الهويّات القوميّـة مَقْموعـة أو بالأحـرى مُداسة من قِبل الشيوعيّة منذ أمد بعيد.

ولكن، بالنسبة للمجموعات القوميّة ذات الهويّات الواضحة منذ زمن طويـل، يبدو أنّ الأمّـة كمصدر تعريف «تيموسي» قد آلت إلى الزّوال. ويبدو أنّ ظاهرة الزّوال هذه قـد أصابت خـاصة المنـاطق التي كانت قـد خرّبتهـا العواطف القـوميّة سـابقاً ـ أي أوروبـا. ففي هذه القـارّة لعبت الحربان العالميتان دور المحرّك القوي لإعادة تحديد مفهوم القوميّة بطريقة أكثر تسامحاً. إنّ شعوب أوروبا، بعد أن عانت التجربة المروّعة للّاعقلانية الكامنـة المرعبـة الناجمـة عن شكل الاعـتراف القومي، قد انتهت إلى القبول بالاعتراف الشمولي والمساواتي كخيار قيّم ومطلوب. ولقد نتج عن ذلك لدى الذين بقوا على قيد الحيـاة بعد الحـربين، جهـودٌ حثيثة لمحـو الحدود القـوميّة وتحـويل العـواطف الشعبية عن التـأكيد القـومي للذات نحو النشـاطات الاقتصـاديّة. فـأتت المجمـوعـة

الاقتصاديّة الأوروبيّة نتيجة لذلك، وأصبحت مشروعاً مهماً في السنوات الأخيرة بفعل التنافس الاقتصادي مع الولايات المتّحدة والشرق الأقصى. ومن البديهي أن السّوق الأوروبيّة المشتركة لم تمحُ الاختلافات القوميّة وأنّ هذه المنظّمة تصطدم دائماً بصعوبات في تحديد من تسند إليه السّيادة ما فوق ـ القومية (Supranationale) التي طالما تمنّاها مؤسّسوها. ولكن نمط القوميّة المنتشر في السوق الأوروبيّة المشتركة في خصوص مسائل مثل السّياسة الفلاحيّة المشتركة أو الوحدة النقديّة، يُمثل منذ الآن شكلاً ملطّفاً كثيراً وصدىً خافتاً جداً للقوى التي أشعلت الحربين العالميتين.

كان ينبغي على أولئك الذين يدّعون أنّ النّزعة القوميّة هي قوّة أوّليّة وجدّ قويّة بحيث لا يُمكن القضاء عليها وتعويضها بمركّب من الليبراليّة والمصالح الاقتصاديّة الأنانيّة، ينبغي عليهم أن يولّوا اهتمامهم مصير الأديان المنظمة، كمحور اعترافي يسبق مباشرة النزعة القوميّة. لقد مرّ زمن كان فيه الدين يلعب دوراً هامّاً جداً في السّياسة الأوروبيّة: فالكاثوليك والبروتستانتيون كانوا ينتظمون وقتها في أحزاب سياسيّة حقيقية ويبدّدون ثروة أوروبا في حروب طائفية. فالليبراليّة الانكليزيّة كانت، كما رأينا، ردّ فعل مباشر على التعصّب الدّيني المميّز للحرب الأهليّة التي دمّرت البلاد. ولقد انتصرت الليبراليّة على الدين، خلافاً للقائلين في ذلك العهد إن الدّين عنصر دائم وضروري للساحة السياسيّة. فبعد قرون من المجابهة مع الليبراليّة تعلّم الدّين أن يكون متسامحاً. وفي القرن السادس عشر، كان يمكن أن يبدو غريباً بالنسبة لأغلب الأوروبيّين، ألاّ تُستعمل السلطة السياسيّة بهدف فرض الإيمان في عقيدتهم الطائفيّة. أمّا اليوم، فإنّ الفكرة القائلة إن ممارسة ديانات أخرى مخالفة لعقيدتك يمكن أن تُهين تلك العقيدة أصبحت فكرة شاذّة حتى بالنسبة لرجل الدّين الأكثر تقوى.. وهكذا أصبح الدّين تابعاً لمجال الحياة الخاصّة ـ مُبعداً، على مايبدو، وبصفة شبه كليّة عن الحياة السياسيّة في أوروبا[11].

ففي حالة إمكانيّة إعادة النظر في القوميّة وتحديثها مثل الدّين، بحيث تقبل النزعات القوميّة الفرديّة أن تكون لها هويّة منفصلة ولكنّها مساوية لهويات جيرانها، فإن أساس القوميّة والامبرياليّة والحرب سوف يتجه نحو الذبول[12]. فالكثيرون يعتقدون أنّ التوجه الأوروبيّ الحالي نحو الاندماج هو مروق مؤقت آلت إليه تجربة الحرب العالميّة الثانية والحرب الباردة التي تلت، ولكن التوجّه العام لتاريخ أوروبا الحديث إنّما هو نحو القوميّة. ويمكن أن تكون الحربان العالميتان، على العكس، قد لعبتا دوراً مماثلاً لدور الحروب الدينية بالنسبة للدين في القرن السادس عشر عندما لم تؤثّر فقط في وعي الجيل اللاحق مباشرة ولكن كذلك في وعي كلّ الأجيال اللاحقة.

إذا كانت النزعة القوميّة ذاهبة نحو الزّوال كقوة سياسيّة فينبغي لها أن تصبح متسامحة كما كان الدّين قبلها. فالمجموعات القوميّة يمكن أن تحافظ على لغاتها وشعورها بهويتها المنفصلة ولكن يجب أن يُعبّر عن هذه الهويّة من باب أولى في المجال الثقافي عوضاً عن المجال السّياسي. فباستطاعة الفرنسي أن يتلذّذ بخموره والألماني بمقانقه، ولكن كلّ ذلك يبقى تماماً داخل حدود الحياة الشخصيّة. لقد حدث هذا النوع من التطوّر في البلدان الدّيمقراطيّة الليبراليّة الأكثر تقدّماً في أوروبا خلال الجيلين الأخيرين. وعلى الرّغم من كون النزعة القوميّة في المجتمعات الأوروبيّة المعاصرة جدّ واضحة دائماً، فإنّها تبقى مع ذلك مختلفة تماماً عن نمط النزعة القوميّة التي وُجدت

خلال القرن الماضي، عندما كانت مفاهيم «الشعوب» والهويات القوميّة جديدة نسبيّاً. فمنذ سقوط هتلر لم تَرَ أية نزعة قوميّة أوروبيّة ـ شرقيّة في الهيمنة على قوميات أخرى مفتاح هويّتها. على العكس، فإنّ النزعات القوميّة الأكثر حداثة قد اتّبعت الطريق الذي رسمه أتاتورك، معتبرة أنّ مهمّتها هي تمتين وتنقية هويتها القوميّة داخل الوطن التقليدي [الأم]. ويمكن حتى القول إن كل النّزعات القوميّة التي بلغت النضج تمرّ بمسار «التتريك»، كما لا يبدو أنّها قادرة على خلق امبراطوريات جديدة، إذ ليس بإمكانها إلاّ أن تجزّىء الامبراطوريّات الموجودة. إنّ القوميّين الحاليين الأكثر جذرية ـ الحزب الجمهوري التابع لشونهوبر Schönhuber في ألمانيا، الجبهة القوميّة بقيادة لوبان في فرنسا ـ متشبثون لا بالهيمنة على الأجانب بل بطردهم من أجل الاستمتاع فيما بعد بلذّة الحياة بعيداً عن كلّ شَغَب، تماماً كبرجوازي المَثَل النّهم. إنّ الأمر الباعث على الدّهشة والأكثر إيحاءً هو كون النزعة القوميَّة الرّوسيّة، التي تعتبر عادة الأكثر رجعيّة في أوروبا، سريعاً ما عرفت مسيرة «التّتريك» تاركةً وراءها توجّهها الأوّل التوسعي لصالح مفهوم «روسيا الصغرى»[13]. لقد دُفعت أوروبا الحديثة بسرعة إلى المراهنة ثانية على سيادتها والتمتّع بهويّتها القوميّة في كنف الحياة الشخصيّة الدافئة. إنّ النزعة القوميّة، مثلها مثل الدين، غير مهدّدة بالزّوال ولكن، كالدّين أيضاً، يبدو أنّها فقدت الكثير من مقدرتها على دفع الأوروبيّين إلى المجازفة بعيشهم الرّغيد في نشاطات امبرياليّة كبرى[14].

إنّ ذلك لا يعني بطبيعة الحال أنّ أوروبا سوف تكون متحرّرة مستقبلاً من كلّ صراع قومي. وسوف يصحّ ذلك بصفة خاصّة على النزعات القوميّة الجديدة التي تحرّرت أخيراً في أوروبا الشرقيّة والاتحاد السوفييتي والتي كانت قد بقيت خامدة وكأنّها مشلولة بفعل سحر الشيوعيّة المؤذي. قد يمكننا أن نترقب حدوث معارك قوميّة عنيفة في أوروبا مع نهاية الحرب الباردة، إذ أن الاعتراضات التي طالما كُبِتت يُمكنها أن تُترجم إلى المطالبة الملحّة بالحقوق الفعلية والمفترضة. إنّ الانفجار الخطير للدّول متعدّدة الجنسيات كما هو الحال بالنسبة للاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا ينبىء بسلسلة من الأحداث المدمّرة والدّمويّة. ففي هذا البلد الأخير، زُرع ديكور الحرب الأهليّة منذ سنة 1990 بفعل الانتخابات الحرّة التي وقعت في سلوفينيا وكرواتيا وصربيا والتي حملت إلى السلطة حكومات استقلاليّة ومعادية للشيوعيّة في الجمهوريتين الأوليتين[15]. فهنا، كما هو الحال في روسيا، سيكون الفصل المادّي البحت بين مختلف المجموعات القوميّة صعباً للغاية: والإحصاء يبينّ مثلاً أنّه ثمة ما يقارب الستين مليوناً من الرّوس الذين يعيشون خارج الفيدراليّة الرّوسيّة. وأكثر من ذلك، فإنّه نظراً لمستوى نموّهم العام الاجتماعي والاقتصادي، ستكون هذه النزعات في قسمها الكبير بدائيّةً جدّاً تقريباً ومتعصّبة وشوفينيّة وحاوية لجذور عناصر امبرياليات جديدة.

وكذلك فإنّ الدّول القوميّة المتواجدة منذ زمن طويل ستكون في أغلب الظنّ عرضة لهجومات ومطالب المجموعات اللغويّة الأقليّة التي تريد أن يُعترف باستقلاليتها. فالسلوفاك يريدون اليوم أن يعترف التشيك بهويتهم المستقلة. كما أنّ السّلم والازدهار في كندا الليبراليّة لا يكفيان بالنسبة لعدد كبير من الكنديين الفرنسيين الذين يعمرون الكيبيك والذين يطالبون أيضاً بالحفاظ على

خصائصهم الثقافية المتميّزة. إنّ العدد المُحْتَمل للأمم القوميّة التي يمكن أن يحقق الأكراد والأرمن والاستونيون والأوسّيت والتيبتيون والسلوفينيون والكيرقيزيون... وغيرهم هويتهم القوميّة، هو عددٌ غير محدود فعلاً.

ولكن هذه التمظهرات الجديدة للنزعات القوميّة يجب كذلك أن تُوضع مجدّداً في إطارها الصحيح. فبادىء ذي بدءٍ ستظهر النّزعات الأكثر حدّة في أجزاء من أوروبا محدَّثة منذ زمن قريب وخاصّة في البلقان أو كذلك في المناطق المجاورة لها، وفي الأجزاء الجنوبيّة للامبراطورية الروسيّة السابقة. إنّ هذه الأجزاء ستؤول، على أغلب الظنّ، إلى الاضطرام بدون أن تؤثر على التطور بعيد المدى للنزعات القوميّة القديمة الأوروبيّة في اتجاه التسامح الذي أشرنا إليه أعلاه. ففي حين أنّ شعوب القوقاز السوفييتيّة أصبحت مسؤولة عن أحداث عنف يعجز الوصف عنها، يغدو احتمال توجّه النزعات القوميّة في النصف الشمالي لأوروبا الشرقية ـ تشيكوسلوفاكيا، المجر، بولونيا ودول البلقان ـ نحو عدوانيّة لا تتفق والليبراليّة، احتمالاً ضعيفاً جدّاً لغاية اليوم. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ دولاً كيوغسلافيا أو تشيكوسلوفاكيا لا يمكن أن تتفكّك أو أن بولونيا وليتوانيا غير معرضتين للصراعات الحدوديّة. إلّا أن هذه المصيبة سوف لا تجرّ بدون شك إلى عاصفة العنف السّياسي والإثني التي نشاهدها في بقاع أخرى، وستوازنها بالتأكيد ضغوطات الاندماج الاقتصادي.

وثانياً، سيكون تأثير الصراعات القوميّة الجديدة على السّلم والأمن العام في أوروبا والعالم محدوداً للغاية أكثر منه في سنة 1914 عندما أشعل قومي صربي الحرب العالميّة الأولى بقتله ولي عهد هيبزبورغ. وحتى إذا كان المجريون والرّومانيّون، الحديثو التحرّر، في خصام مستمر حول وضع الأقليّة المجريّة في ترنسيلفانيا، فسوف لا يكون من صالح أية قوّة عظمى أوروبيّة استغلال مثل هذا الصّراع لتقوية مكانتها الاستراتيجيّة. على العكس، فإنّ الدّول الأوروبيّة الأكثر تقدّماً ستبحث، في أغلب الظن عن كيفية تجنب الدّخول في هذا النوع من العداوة ولن تتدخّل إلّا في حالة الخرق الواضح لحقوق الإنسان أو في حالة تعريض رعاياها للخطر. إنّ يوغسلافيا، التي بدأت على أرضها أحداث «الحرب الكُبرى» تتفكّك يوميّاً كوحدة قوميّة: إن هذا التطوّر البعيدُ كلّ البعد عن إشعال نار حرب أوروبيّة واسعة النطاق، لا يزال مجهولاً في جزء كبير منه من قبل العالم بأجمله. أمّا باقي أوروبا فقد قرّر، باتفاق جماعي، أن يبقى بعيداً عن المشكلة وأن يعزل يوغسلافيا عن مشاكل الأمن الأوروبي[16].

إنّ مبدأ الشرعيّة المؤسّس على الهويّة القوميّة قد تركّز في العالم الثالث بعد الحرب العالميّة الثانية؛ وهو بذلك يكون قد وصل متأخّراً عن نشوئه في أوروبا، شأنه شأن التصنيع، ولكن كان له التأثير عينه عند وصوله إلى بلدان هذا العالم. وفي حين كان عدد بلدان العالم الثالث التي كانت ديمقراطية في السنوات ما بعد 1945 قليلاً نسبياً، فإن أغلب هذه البلدان قد تخلّى منذ ذلك العهد عن أشكال الشرعيّة الوراثية والدينيّة لصالح مبدأ حق تقرير المصير القومي. إنّ الخاصيّة الحديثة لهذه النزعات القوميّة قد أنتجت تأكيدات للذّات مرعبة وحاسمة أكثر بكثير من النزعات القوميّة السّابقة، الأفضل تأسّساً والأكثر ثقة في أوروبا. إن النزعة القوميّة العربيّة مثلاً قد

تأسّست على الآمال الوحدويّة نفسها التي كانت تحرّك النزعات القوميّة الثائرة الايطاليـة والألمانيـة في غضون القرن الماضي، ولكنّها لم تنتهِ أبداً إلى خلق دولة عربيّة واحدة ومندمجة سياسياً.

إنّ نمو التوجّه القومي في العالم الثالث قد عدّل هو الآخر بوجه ما طبيعة الصّراعات الدّوليّـة. فالقبول العام بمبدأ حريّة تقرير المصـير القومي ـ وليس بـالضرورة تحت شكل الانتخـابات الحـرّة ولكن باعتباره حق المجموعات القوميّة في العيش حرّة في أوطانها التقليدية ـ قد جعل كلّ تدخّـل عسكري أو كلّ محاولة توسع جغرافي صعباً جـدّاً. فإنّ قـوة النزعـة القوميّـة في العالم الثـالـث قد انتصرت في كلّ مكان تقريباً أيّـاً كانت ظـاهريـاً مستويـات التقنية والتنميـة المقارنـة: فلقد طـرد الفرنسيون من الفيتنام ومن الجزائـر وطردت الـولايات المتّحـدة من الفيتنام وطـرد السوفييت من أفغـانستان وطـرد الليبيون من التشـاد وطرد الفيتنـاميون من الكمبـودج وهكـذا دواليـك[17]. إنّ التغييرات الأساسيّة التي حدثت في الحدود الدّوليّة منذ سنـة 1945 كانت دائـماً تقريبـاً انقسامـات جغرافية من داخل الحدود القوميّة وليست إلحاقات للأراضي بواسـطة الغزو الامـبريالي: وكمثـل على ذلك الانقسام بين باكستان وبنغلاديش سنة 1971. إنّ عـدداً هائـلاً من العوامـل التي كانت قد جعلت الغزوات التوسّعيّة غير نافعـة بالنسبـة للدّول المتقدّمـة ـ ازدياد النفقـات بالأسـاسيات للحرب، إمكانية التنمية الاقتصاديّة الدّاخليّة كوسيلة ثروة أسرع... إلخ ـ قد طُبّقت بالطريقـة نفسها على الصراعات بين بلدان العالم الثالث[18].

إنّ النزعة القوميّة لا تزال قويّة أكثر في العالم الثالث، في أوروبا الشرقية وفي الاتحـاد السوفييتي وستبقى كذلك زمناً أطول بكثير مما بقيت عليه في أوروبا الغربيّة أو في أميركا. يبدو أنّ حدّة هذه النـزعات القـوميّة الجـديدة قـد أقنعت العديـد من العقول، في البلدان الـدّيمقراطيّـة الليـبراليّـة المتقدّمة، أن التوجّه القومي هو ميزة عصرنا، وذلك دون أن يلاحـظوا زوال هذا التـوجّه داخـل هذه البلدان المتقدّمـة نفسها. إنّـه لمن الطريف معـرفة لمـاذا يعتقد النـاس أنّ ظاهـرة ذات أصل تاريخي حديث جداً كالقوميّة يمكن أن تصبح الآن خطّاً ثـابتاً للمشهـد الاجتماعي الإنسـاني. لقد ساندت القوى الاقتصاديّة سابقـاً الحسّ القومي بتعـويضها الـطبقات بـالحدود القـوميّة، كـما أنها أنشأت تبعاً لذلك وحدات ممركزة ومنسجمة لغوياً. إنّ هذه القوى الاقتصاديّة نفسها تفضّـل الآن كسر الحدود القوميّة بواسطة بعث سوق عالمي موحّد ومندمج. إذا كان التحييد السّياسي النهـائي للقوميّة غـير ممكن بَعْدُ خـلال جيلنا ولا خـلال الجيل القـادم، فإنـه لن يغيّر أبـداً من الإمكانيّـة الواقعيّة جداً لزوال هذه الأخيرة.

- 26 -

نحو وحدة سلمية

إنّ سياسة القوّة لا تزال صالحة بين الدّول غير الدّيمقراطيّة الليبراليّة. وسيُحدث الدّخول المتأخّر نسبياً للتصنيع والتوجّه القومي في العالم الثالث تغيّراً سلوكيّاً واضحاً بين هذا الأخير والبلدان الدّيمقراطيّة الصناعيّة. أمّا فيما يتعلّق بالمستقبل، فسينقسم العالمَ إلى جزء «ما بعد تاريخي» وجزء آخر يظلّ دائماً في التاريخ مُنخرطاً[1]. أمّا داخل العالم «ما بعد التاريخي»، فسيكون المحور الأساسي للتفاعل بين الدّول اقتصادياً وستفقد قواعد سياسة القوّة من أهميّتها. وذلك يعني أنّه باستطاعتنا تصوّر أوروبا ديمقراطيّة تكون متعدّدة الأقطاب تهيمن عليها قوّة ألمانيا الاقتصاديّة، دون أن يكون للبلدان المجاورة لها إلاّ شعورٌ ضعيفٌ نسبيّاً بالخطر العسكري، ودون أن تُقْدِمَ على أي جهد خاص لرفع مستوى الاستعدادات الحربيّة. وسيكون التنافس الاقتصادي قويّاً جدّاً، وأمّا التنافس العسكري فسوف يكون ضعيفاً. إنّ العالم «ما بعد التاريخي» سيبقى منقسماً إلى دول قوميّة، ولكن القوميات المتفرّقة التي تشكّله ستكون قد تصالحت مع الليبراليّة وستحصر أكثر فأكثر التعبير عن نزعاتها القوميّة في مجال الحياة الخاصّة. وخلال ذلك الوقت، سوف تقلّل العقلانية الاقتصاديّة من شأن العناصر التقليديّة للسّيادة وذلك بتوحيد الأسواق والإنتاج.

وفي المقابل، سوف يواصل العالم المُنخرط في التاريخ انقسامه بفعل صراعات قوية مختلفة دينيّة، قوميّة وايديولوجيّة بحسب تقدّم هذه البلدان المعنيّة التي سوف يتواصل فيها تطبيق القواعد القديمة لسياسة القوّة.(فسيُواصل العراق وليبيا غزوهما لجيرانهما وخوضهما لمعارك دمويّة). وسوف تواصل الدّول القوميّة في العالم التاريخي دورها كمكان مركزي للتعريف السّياسي.

إنّ الخطّ الفاصل بين العالم مابعد التاريخي والعالم التاريخي يتغيّر بسرعة وهو بالتالي صعب التحديد. فيبدو أنّ الاتحاد السوفييتي قد انتقل بسرعة من معسكر إلى آخر؛ ثم إنّ تفتّته سوف يؤدّي ربّما إلى انقسام بين الدّول التي ستقوم على أنقاضه، فينجح بعضها في أن تصبح بلداناً ديمقراطيّة ليبراليّة ودول أخرى سوف تعجز عن ذلك. إنّ صين ما بعد تيان آن مان بعيدة كلّ

البعد عن تحقيق الدّيمقراطيّة. ولكن منذ بدء الإصلاحات الاقتصاديّة أصبحت سياستها الخارجيّة وبصفة متصاعدة سياسة برجوازيّة تقريباً. ويبدو أنّ قادة الصين الحاليين قد فهموا أنّه لا يمكنهم أن يجدّفوا ضدّ تيار الاصلاحات الاقتصاديّة وأنّه يجب أن يبقى بلدهم منفتحاً على الاقتصاد العالمي. فذلك قد منع إمكانية الرّجوع إلى سياسة خارجيّة وفق النمط الماوي على الرّغم من محاولة إحياء بعض المظاهر الماوية في الدّاخل. ولقد تحوّلت بلدان أميركا اللاتينية الأكثر شأناً ـ المكسيك، البرازيل والأرجنتين ـ خلال الجيل الأخير من عالم إلى آخر. وعلى الرغم من كون إرتداد هذه البلدان يبقى ممكناً دائماً فإن صلتها الحالية بالبلدان الدّيمقراطيّة الصناعيّة تبدو وثيقة بحكم الترابط المتعالق (interdépendance) الاقتصادي.

سوف يحافظ العالم التاريخي والعالم مابعد التاريخي، ومن عدّة أوجه، على أوضاع وجود متناظرة ولكنّها منفصلة مع تفاعل ضعيف فيما بينها. وسوف توجد محاور عديدة يصطدم على امتدادها هذان العالمان. المحور الأوّل هو البترول، وهو السبب الحقيقي للأزمة العالميّة التي تلت الغزو العراقي للكويت. إنّ الإنتاج النفطي يبقى في الحقيقة محصوراً في العالم التاريخي وهو مصيري بالنسبة لنشاط العالم ما بعد التاريخي السليم. وعلى الرّغم من كل ما قيل خلال الأزمات البتروليّة في السّبعينيات عن التّرابط المتعالق المتنامي للعالم بأسره بالنسبة للعديد من المنتوجات المختلفة، يبقى النفط المورد الوحيد الذي يجعل انتاجُه المتمركز تماماً السوقَ خاضعةً لأشكال الاستغلال والمناورة والقطيعات لأسباب سياسيّة؛ فيمكن أن تُحدث القطيعة مباشرة تقريباً نتائج اقتصاديّة مؤلمة بالنسبة للعالم مابعد التاريخي.

المحور الثاني للتفاعل هو أقلّ وضوحاً الآن من النفط؛ ولكنه ربّما يكون المُثخن أكثر بالمشاكل على مستوى بعيد: إنّه الهجرة؛ إذ نلاحظ اليوم تدفقاً مستمراً لشعوب آتية من بلدان فقيرة وغير مستقرّة نحو بلدان غنيّة وآمنة. إنّ هذه الظاهرة قد أصابت كلّ بلدان العالم المتقدّم تقريباً. ويمكن لهذا التّدفق، المتنامي باستمرار خلال السنوات الأخيرة، أن يتضاعف بغتة بفعل التغيّرات السياسيّة في العالم التاريخي. فأحداث من مثل انحلال الاتحاد السوفييتي أو نشوب أحداث العنف العرقيّة في أوروبا الشرقيّة أو كذلك ضمّ الهونغ كونغ للصين الشيوعيّة التي بقيت أرتوذكسية، يمكن أن تكون مناسبات للانتقال المكثّف لسكّان العالم التاريخي نحو العالم مابعد التاريخي. إنّ هذا التّدفق السّكاني سيضمن مستقبلاً مواصلة الدّول مابعد التاريخية الاهتمام بالعالم التاريخي، إمّا لوقف هذا التّدفق وإمّا لكون المهاجرين الجدد سيدخلون في النظام السّياسي وسيجبرون مضيفيهم الجدد على المزيد من التورّط.

لقد تبيّن أنّه من الصعب جداً على البلدان مابعد التاريخيّة أن توقف الهجرة وذلك على الأقل لسببين: الأوّل هو كون أغلب البلدان ما بعد التاريخيّة قد تعرّضت للعديد من الصعوبات في تحديد المبدأ العادل لطرد وإقصاء الغرباء الذي لا يصطدم مع مبادىء الحق العام التي تلتزم بها البلدان الديمقراطيّة والتي لا تكون ولا تبدو عنصرية أو قوميّة. لقد فرضت كلّ البلدان الدّيمقراطيّة المتقدّمة حدوداً للهجرة في وقت من الأوقات ولكنّها كانت دائماً تقريباً تقوم بذلك مع إحساس بالخطأ.

أمّا السبب الثاني لتنامي الهجرة فهو اقتصادي، وذلك بعدما عرفت كلّ البلدان المتقدّمة تقريباً نقصاً هائلاً في اليد العاملة غير المتخصّصة أو ضعيفة التخصّص التي يعجّ بها العالم الثالث.. فكلّ الأعمال ذات الأجور الضعيفة هي غير قابلة للتصدير. ينبغي أن يشجّع التنافس الاقتصادي في السوق العالميّة الموحّدة، متابعة مسيرة إدماج أسواق العمل المحليّة، تماماً مثلما ولّدت الرّأسماليّة الأولى نموّ الدّول القوميّة الموحدّة مع حركيّة داخليّة من أعلى مستوى لليد العاملة.

وسوف يتكوّن المحور النهائي للتفاعل بين العالمين من بعض المشاكل حول «النظام العالمي». فبسبب الخطر الخاص الذي تمثله بعض البلدان التاريخيّة بالنسبة لجيرانها، سوف تتدخّل العديد من البلدان مابعد التاريخية بصفة مجرّدة وتمنع تصدير بعض التكنولوجيا نحو عالم تاريخي يُعتقد أنّه ميّال جداً إلى الصّراع والعنف. حاليّاً تتضمّن هذه التكنولوجيا الأسلحة النوويّة والصواريخ الباليستيكية والأسلحة الكيمياوية والبيولوجية... إلخ؛ ولكن مستقبلاً يمكن أن تمتدّ المشاكل التي تخص النظام العالمي لتشمل بعض أنماط المصالح البيئيّة المهدّدة بالانتشار الفوضوي للتكنولوجيا. وإذا كان العالم مابعد التاريخي يختلف في تصرّفه عن العالم التاريخي بالكيفية التي افترضناها هنا، سوف يكون من مصلحة البلدان الدّيمقراطيّة ما بعد التاريخيّة إذاً أن تحمي نفسها من الأخطار الخارجيّة وأن تساند قضيّة الدّيمقراطيّة في البلدان غير الدّيمقراطيّة.

لا يزال المنظور الواقعي للعلاقات الدولية، من حيث أنه مذهب مستقبلي متطلب، متطابقاً تماماً رغم انتصارات الديمقراطية خلال السبعينيات والثمانينيات. فإن النصف التاريخي من العالم لا يزال يعمل بحسب مبادىء الواقعة، والنصف ما بعد التاريخي، مكرهاً على استعمال المناهج الواقعية في تعامله مع الجزء المتبقي في التاريخ. سوف تظل العلاقة بين البلاد الديمقراطية و«غير الديمقراطية» متسمة بالحذر والخوف المتبادلين، ورغم الدرجة المتنامية من الترابط المتعالق الاقتصادي بينهما، فسوف يتبقى للقوة الكلمة الأخيرة Ultima ratio.

وفي المقابل، باعتبارها نموذجاً وصفياً لسير العالم، فإنّ للواقعية عيوباً كثيرة. فاللّا أمن من السلوك الهادف إلى و«تأويج السلطة»، اللذين تنسبهما الواقعيّة إلى جميع الدّول في كلّ لحظات التاريخ لا يَصمدان أمام تحليل أكثر دقّة. إنّ التّطور التّاريخي للإنسانية قد ولّد سلسلة من مفاهيم للشرعيّة - وراثية، دينيّة، قومية أو ايديولوجية - والتي تشكل قواعد ممكنة للإمبريالية وللحرب. ولقد كان كلّ شكل من أشكال الشرعيّة هذه، السّابقة لليبرالية الحديثة، مؤسساً على شكل علاقة سيّد - عبد بحيث أنّ الامبرياليّة كانت بمعنى ما وليدة النظام الاجتماعي. فالعلاقات الدّوليّة، تماماً مثل مفاهيم الشرعيّة، قد تغيّرت خلال التاريخ؛ وحتى إذا بدت الامبرياليّة والحرب ثابتتين في التاريخ، فإن الحروب كانت تُضرم دائماً لأسباب مختلفة جداً في كلّ مرحلة [من مراحل التاريخ]. إذ إننا لا نستنتج أية مصلحة قوميّة «موضوعيّة» كميزة مشتركة بين سلوكات الدّول عبر العصور المختلفة بل إننا نستنتج وجود كثرة من المصالح القوميّة المحدّدة وفق مبدأ الشرعيّة المُعْتَمد ووفق تأويل الأفراد لهذه المصالح. وقد يبدو طبيعيّاً أن يكون للبلدان الدّيمقراطيّة الليبراليّة، التي تريد محو الفروقات بين الأسياد والعبيد بجعلها الناس أسياداً لأنفسهم، أن يكون لها في الوقت نفسه أهداف سياسيّة خارجيّة مغايرة.

إنّ الاختلافات بين الدّول الدّيمقراطيّة والدّول غير الدّيمقراطيّة، وكذلك إمكـانية وجـود مسار تاريخي عام يقود إلى الديمقـراطيّة الليـبراليّة في كـلّ أنحاء العـالم، تبيّنان أن الأخـلاقيّة التقليـديّة للسياسة الخارجيّة الأميركية ـ مع اهتمامها بحقوق الإنسان و«بالقيم الدّيمقراطيّـة» ـ ليست كلّياً في غير موضعها[2]. فلقد كـان هنري كيسنجـر يعتقد في السبعينيـات أن التّحدّيـات الثوريّـة للدّول الشيوعيّة كالاتحاد السوفييتي والصين كانت مُرضيـة أخلاقيـاً، ولكنّها متهـوّرة عند التـطبيق، لأنّها كـانت تقطع الـطريق أمام الاتفـاقيّات «الـواقعيّة» حـول مشاكـل مثل الحـد من التسلّح أو حـلّ الصراعات المحليّة. إنّ الـرئيس السابق ريغن كـان قد انتُقِـد بشدّة إثـر ندائـه سنة 1987 الـذي يطلب فيه من روسيا أن تحطّم جدار برلين، ولم تكن ألمانيا الأخيرة التي انتقدت هذا النداء: فهي قنعت منـذ زمن بعيد «بـواقع» القـوّة السوفييتيّـة. ورغم ذلك، لقـد تبيّن، في عـالم يتطوّر نحـو الدّيمقراطيّة، أن هذه التحدّيات الثوريّة لشرعيّة الاتحاد السوفييتي كانت في الـوقت نفسه مـرضية أخـلاقياً و حـذرة سياسيـاً، بقدر مـا كانت تتفق مـع الآمال التي سـوف تعبّر عنهـا العـديـد من الشعوب الرازحة تحت الحكم الشيوعيّ آنذاك.

وبالطبع، لا أحد كان يؤيّد سيـاسة التّحـدّي العسكري النـابعة من الـدول غير الـدّيمقراطيّـة المُجهّزة بالأسلحة الفتّاكة وخاصّة بالسّلاح النّووي. إنّ الثـورات من هذا النمط التي حصلت في أوروبا الشرقيّة سنة 1989 هي أحداث نادرة، بل لم يسبق لها مثيل، كما أنّ النظام الـدّيمقراطي لا يمكن أن يحدّد سياسته الخارجيّة وهو يتوقع السقوط القريب لكل نظام ديكتاتوري يواجهه. ينبغي للدّول الدّيمقراطيّة، عند مراجعتها لقوّتها، أن تنتبه إلى أن الشرعيّة هي أحد أشكال القوّة، كأيّ شكل آخر، وأنّ الدّول القويّـة تخفي دائماً أشكـال ضعف داخلية خـطيرة. ذلك يعني أنّـه سوف يكون للدّول الدّيمقـراطيّة التي اختـارت أصدقـاءها وأعـداءها وفق اعتبـارات ايديـولوجيـة ـ أي لكونهم ديموقراطيين، أو غير ديموقراطيين ـ حلفـاء أقوى وأكـثر ديمومـة على مستـوى بعيد. وعـلى الدّول الدّيمقراطيّة ألا تنسَ عند تحاورها مع أعدائها، الاختلافَ الدائم بين المجتمع الـدّيمقراطي وغير الدّيمقـراطي، كما لا يجب أن تضـع جانبـاً مشاكـل حقوق الإنسـان عند بحثهـا عن أسباب القوّة[3].

إنّ السلوك المسـالم للنّظم الـدّيمقراطيـة يشير إلى أنـه من مصلحـة الـولايـات المتّحـدة وبلدان ديمقراطية أخرى، على المستوى البعيد، أن تحافظ على مجال الدّيمقراطيّة في العالم، وتنشرها حيثـما كان ذلك ممكناً ومعقولاً بحذر. وفي الحقيقة، إذا كانت النظم الدّيمقراطيـة لا تتصارع فيـما بينها، فسوف يزداد العالم مابعـد التاريخي اتسـاعاً دائـماً ويغدو أكـثر إقناعـاً ونجاحاً. ولكن لا ينبغي أن يجعلنا سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقيّة والاتحاد السوفييتي، وكذلك كون التهديد الحربي لحلف فـرسوفيـا قد تبخّـر نهائياً، غـير مبالـين لما سيـنتج عنهما. في الأمـد البعيد سـوف يكون الضـامن الأساسي بالنسبة للغرب ضدّ الخطر الآتي من هذا الجزء من العالم، أو من ألمانيا الموحّـدة، أو من اليابان المهيمن اقتصادياً، هو انتشار الدّيمقراطيّة الليبراليّة في هذه البلدان.

إنّ الضّرورة التي تدفع الدّول الدّيمقراطيّة إلى العمل سويّاً من أجل نشر الدّيمقراطيّـة والسلام العالمي هي فكرة قديمة قدم الليبراليّة ذاتها. لقد كان ايمانويـل كانط قـد اقترح فكـرة بعث رابطة

عالمية للدّول الدّيمقراطيّـة تدار بـواسطة نـظام دستوري، في محـاولته الشهـيرة في كتاب: **السّـلام الدائم**، وكذلك في كتابه **فكرة تاريخ كلّي** (Idée d'une Histoire universelle). كان كـانط يعتبر أن المنافع التي يحصل عليها الإنسان لدى انتقـاله من حـالة الـطبيعة إلى المجتمـع المدني تُلغَى في جزء كبير منها بفعل حـالة الحـرب القائمـة بين الـدّول: «إنّ تبذيـر طاقـات الشعوب في التسلح الموجّه للحروب بين الدّول، وكذلك الدّمـار الذي تحـدثه الحـروب، بل وأكـثر من ذلك ضرورة التحفّز الدّائم، هي عوامل تدفع [الدّول] إلى ايقاف مسيرة النمو الشامل للطبيعة الإنسـانيـة»[4]. إنّ كتـابات كـانط حول العـلاقات الـدّوليّة أصبحت، منـذ ظهورهـا، الأسس الفكريّـة للعالميـة الليبراليّة المعاصرة. وإن «رابطة» كانط قد ألهمت الجهـود الأميركيـة من أجل إنشـاء مجتمع الأمم أوّلاً، ثم الأمم المتّحدة فيما بعد. وكما أشرنا إلى ذلك أعلاه، فإنّ واقعيّة ما بعد الحرب كانت قد قُدّمت لأكثر من سبب على أنها «وقائية» ضد هذا التنامي المتتابع للعـالمية الليـبراليّة، وذلـك لدى تبيانها أن الحلّ الحقيقيّ لمشكل اللاّأمن الدولي يتمثل في توازن القوى أكثر منه في قانون دولي.

إن الفشل الواضح لهيئة الأمم وللأمم المتحدة فيما بعد في ضمان الأمن الجماعي ضـدّ تحدّيـات موسوليني واليابانيين وهتلر ثم ضدّ التوسعيّة السوفييتية، قـد أفقد الثقـة في العالميّـة الكانـطيّة وفي كلّ إمكانية لقيام سلطة فعلية عالميّة. ولكن الكثير لم يدرك مع ذلك أنّ التمثّلات الحقيقية للفكرة الكانطية كانت قد شُوّهت كثيـراً منذ البـداية وذلـك لعدم اتّبـاع المبادىء الكـانطيـة ذاتها[5]. إنّ «المبدأ الأول الحاسم» الذي يقدّمه الفيلسوف كأساس للسلام الدّائم يعتبر أنّه ينبغي على دساتـير الدّول في النظام العام أن تكون جمهوريّة، أي يجب أن تكون هذه الـدّول ديمقراطيـة ليبراليّـة[6]. أمّا «المبدأ الثاني الحاسم» فيفترض أن يكون «قانون الأمم مؤسّساً على فيدراليّة دول حرّة»[7]، أي دول تشترك في دساتير جمهوريّـة متماثلة. إن مـبرّرات كانط بسيـطة جدّاً: فـالدّول المؤسّسـة على المبادىء الجمهوريّة هي أقلّ ترشّحاً للتّقاتل، لأن الشعوب التي تحكم ذاتها بذاتها تتحـاشى تكلفة الحرب أكثر ممّا تتحاشى الـديكتاتـوريات؛ ولتحقيق ذلـك؛ ينبغي أن تتقاسم الفيـدراليّة الـدّولية مبادىء الحق الليبراليّة نفسها. إنّ القانون الدّولي هو مجـرّد توسيـع للقانـون الذي يحكم كـلّ أمّة داخل حدودها الجغرافية.

ولكن الأمم المتّحدة لم تقم على هـذه المبادىء منـذ البدايـة. فميثاق التـأسيس قد حـذف كلّ إحالة إلى رابـطة «الأمم الحرّة» لصـالح المبـدأ الأضعف المتمثل في «التسـاوي في السّيادة بـالنسبة لكـلّ الأعضاء»[8]. أمّـا العضويّـة فقد كـانت مفتوحـة أمام كـلّ الدّول التي تملك حـدّاً أدنى من المواصفات الصوريّة للسّيادة حتى ولو لم تكن مؤسسـة على الإرادة الشعبيّة. وهكذا كـان الاتحاد السوفييتي في عهد ستالين منذ البداية عضواً مؤسساً للمنظمة وله مقعد وحق فيتو دائمان في مجلس الأمن. ولقد امتلأت الهيئة العامة للأمم المتحدة، بعد إزالة الاستعمار، بمجموعة من دول العـالم الثالث التي لا تتشارك في المبادىء الليبراليّة الكانطيّة إلاّ قليـلاً، والتي وجدت في الأمم المتّحـدة، في الحقيقة، وسيلة مناسبـة لتشجيع مسـيرات سياسيّـة غير ليـبرالية. وبـدون توافق مسبق حـول المبادىء العادلة فيما يتعلّق بالنظام السّياسي، من غير المستغرب إذا كانت هذه المنظمـة غير قـادرة على القيام بمهمّتها الأساسيـة في حفظ الأمن العام منـذ تأسيسهـا. وليس من المستغرب أيضـاً أن

يشوب الارتيابُ الشديد نظرة الأميركيين إلى الأمم المتحدة. بالطبع لقد كانت المنظمة السابقة ـ هيئة الأمم ـ أكثر انسجاماً فيما يتعلق بالطابع السياسي لأعضائها رغم احتوائها على الاتحاد السوفييتي كعضو منذ سنة 1933. ولكنّ مقدرتها على فرض مبادىء الأمن العام قد أُضعفت نهائياً لأن عضوين مهمّين فيها ـ ألمانيا واليابان ـ لم يكونا ديمقراطيين ولم تكن لديهما أبداً نيّة احترام قانون اللعبة الذي وضعته المنظمة.

إذا أردنا، بحسب تعليمات كانط بالضبط، بعث رابطة حقيقة للأمم لا تعاني من الضعف القاتل الذي عانت منه المنظمات الدولي السابقة، فمن الواضح أنه ينبغي على هذه الرابطة أن تشبه أكثر منظمة حلف شمال الأطلسي (O.T.A.N) منه الأمم المتحدة، أي يجب أن تجمع بين دول حرّة حقيقة يُوحّد بينها التزامها المشترك تجاه المبادىء الليبراليّة. إنّ رابطة مثل هذه سوف تكون أكثر قدرة على الانخراط في عمليات دقيقة من أجل حماية الأمن الدّولي ضدّ الأخطار الآتية من البقاع غير الدّيمقراطيّة من العالم. فبإمكان الدّول المشكلة لهذه الرابطة أن تعيش بحسب ما يوجبه القانون الدّولي فيما يخصّ علاقاتها فيما بينها. في الحقيقة: إنّ هذا النمط من النظام الدّولي المتفق مع الفكر الكانطي قد أُقيم طوعاً أم كراهية خلال الحرب الباردة تحت الدّرع الواقي لمنظمات(*) مثل الـ O.T.A.N. والـ C.E.E. والـ O.C.D.E. و«مجموعة السبعة»[9] والـ G.A.T.T.[10]، ومنظمات أخرى تشترط كلّها الليبراليّة كشرط أوّلي للعضويّة. إنّ البلدان الدّيمقراطيّة الصناعيّة مرتبطة اليوم فيما بينها بنسيج من الاتفاقيات المتبادلة والمُلزمة التي تنظم علاقاتها الاقتصاديّة. وعلى الرّغم من أن هذه الدّول قد تشهد بعض الصراعات السياسيّة حول الحصّة النسبيّة للبَقريات وحول طبيعة الوحدة النقديّة أو حول الموقف من ليبيا أو من الصّراع العربي ـ الاسرائيلي، فإنّ استعمال القوة لحلّ هذا النوع من الاختلافات بين البلدان الدّيمقراطيّة ذاتها لا يمكن التفكير فيه بتاتاً.

سوف يتوجّب على الولايات المتحدة والبلدان الدّيمقراطيّة الليبراليّة الأخرى أن تجابه الآن تغيّرات العالم الجيوسياسي بعد انهيار الشيوعيّة وكذلك عدم تطابق قواعد العالم التاريخي ومناهجه مع طبيعة الحياة في العالم ما بعد التاريخي، إن مشاكل هذا العالم الأخير الأساسيّة هي ذات طابع اقتصادي: تشجيع المنافسة والابتكارات، تعديل العجز الدّاخلي والخارجي، الحفاظ على سوق الشغل والمعالجة الجماعيّة لمشاكل البيئة الخطيرة... إلخ. ينبغي على هذه البلدان، بلغة أخرى، أن تقبل واقع كونها وريثة الثورة البرجوازية التي بدأت منذ أكثر من أربعة قرون.. إنّ العالم ما بعد التاريخي هو ذلك العالم الذي تكون فيه الرّغبة في الحفاظ الرفاهي على الذات قد غلبت الرّغبة في تعريض النفس إلى خطر الموت في معركة من أجل الافتخار فقط، وهو العالم الذي يكون فيه الاعتراف العام والعقلاني قد عوّض عن الصّراع من أجل الهيمنة.

يمكن للشعوب المعاصرة أن تتجادل إلى مالانهاية **Ad Infinitum**: فيما إذا بلغت [مرتبة] العالم

(*) وهي منظمات «الأطلسي» والمجموعة الأوروبية»، «ومنظمة الدول الصناعية» و«مجموعة السبعة» أي الدول الصناعية الكبرى، و«الغات» أي اتفاقية العام للتعرفات الجمركية». (م)

ما بعد التاريخي؟ وفيما إذا كانت ستشهد الحياة الدوليّة امبراطوريّات جديدة ونظماً دكتاتورية جديدة ونزعات قوميّة غير مشبعة تبحث عن الاعتراف بها أو ديانات جديدة تنطلق كعواصف الصحراء؟ ولكنّها في وقت من الأوقات سوف تواجه [هذه الشعوب] سؤال ما إذا كان «البيت ما بعد التاريخي» الذي بنته لذاتها والذي استعملته لتقيَ نفسها من عواصف القرن العشرين، هو البيت الذي تقنع بالعيش فيه على مدى بعيد. إنّ الدّيمقراطيّة الليبراليّة، كما هو واضح بالنسبة للجميع اليوم، هي المفضلة، على كلّ منافساتها الأساسيات، الفاشية والشيوعيّة. ولكن هل هي أهلٌ بذاتها لهذا التفضيل؟ ألا تواصل الدّيمقراطيّة الليبراليّة في تعميق الشعور بعدم الرضى؟ هل ستبقى ثمّة تناقضات في قلب نظامنا الليبرالي حتى بعد أن يطرد آخر دكتاتور فاشي وآخر عقيد متبجّح أو آخر قائد شيوعي من على الأرض؟ سوف يتناول الجزء الأخير من هذا الكتاب بالطرح هذا السّؤال.

القسم الخامس

الانسان الاخير

- 27 -

في مملكة الحرية

إن التاريخ، بمعنى الكلمة، حيث يتصارع الناس (الطبقات) فيما بينهم من أجل الإعتراف الأنوي، ويجابهون الطبيعة بواسطة العمل، يسمّيه ماركس «مملكة الضرورة» (Reich der Notwendigkeit)، أمّا «في الماوراء» (Jenseits) فتوجد «مملكة الحرية» (Reich der Freiheit)، حيث يتوقّف الناس عن الصراع (كونهم يعترفون ببعضهم بعضاً بدون تحفظ)، ويعملون أقل فترة ممكنة.

[ألكسندر كوجيف، مقدمة من أجل قراءة هيغل[1]].

عندما تفحصنا، فيما سبق، إمكانية كتابة تاريخ شمولي، قلنا إننا سنضع جانباً، وبصورة مؤقتة، مسألة معرفة إن كانت حركة التاريخ تشكل ثمة تقدّماً. إذا كان التاريخ يفضي بنا، بطريقة أو بأخرى، إلى الديمقراطية الليبرالية، فإن السؤال المطروح يصبح سؤالاً حول جودة هذا النظام، ومبادىء الحرية والمساواة التي يقوم عليها. فالحس العام يشير، على الأرجح إلى أن الديمقراطية الليبرالية قد تفوّقت في القرن العشرين، على خصميها الفاشية والشيوعية، لأنها تتمتع بامتيازات عدّة، وأن التعلق بميراث تقاليدنا يفرض بالطريقة نفسها الأمانة والوفاء اللامشروطين للديمقراطية. غير أن قضية الديمقراطية الليبرالية، لا تُخدم جيّداً وبالضرورة، بواسطة تعلّق أعمى، ولا برفض المكاشفة الصريحة لعيوب هذا النظام. إنه من غير الممكن الإجابة على سؤال نهاية التاريخ، بدون التمعّن بصورة أكثر عمقاً في مشكلة الديمقراطية ومضاعفاتها.

لقد اعتدنا على التفكّر في مشكلة الحفاظ على الديمقراطية باستخدام مصطلحات السياسة الخارجية. فمن وجهة نظر البعض، ومنهم رڤيل (J.F. Revel) مثلاً، إن وهن الديمقراطية الأكبر يكمن في عجزها عن الدفاع عن نفسها في مواجهة الاستبدادات الفظّة والمحددة. إن معرفة ما إذا كانت هذه الاستبدادات لن تهددنا ثانية، وإلى أي مدى من الزمن، هي مشكلة ستظل، على ما يبدو، تشغلنا، في عالم غني بصورة مستديمة، بالنظم السلطوية، الثيوقراطية، القوموية المتعصبة... إلخ.، فلنعتبر، مؤقّتاً وكإنجاز متحقّق، أن الديمقراطية الليبرالية قد هزمت

خصميها الأجنبيين، وأن ليس هناك أي تهديد جدي يلقي بكاهله على استمرارها على قيد الحياة في مستقبل منظور. هل بمقدور هذه الديمقراطيات الليبرالية في أوروبا وأميركا، المستقرة منذ أمد بعيد، إذا ما تركت لذاتها، أن تتدعم إلى مالا نهاية، أو أنها، سوف تنهار ذات يوم تحت تأثير فساد داخلي ما، كما حصل للشيوعية؟ إن الديمقراطيات الليبرالية، وبدون شك، تنوء تحت وطأة جملة من المشكلات كالبطالة، والتلوث، والمخدرات والجريمة... إلخ. لكن، إذا ما تركت جانباً هذه المواضيع الفورية التي هي مدعاة للقلق، يبقى السؤال مطروحاً حول معرفة ما إذا كانت ثمة أسباب أعمق تدفع إلى الاستياء في كنف النظام الديمقراطي الليبرالي، وما إذا كانت الحياة فيه مُرْضية. فإن دلّت نتيجة التفحص على عدم وجود تناقضات كهذه، استطعنا حينئذٍ القول مع هيغل وكوجيف، إننا قد أدركنا **نهاية التاريخ**. ومن جهة أخرى، إن وجدت هذه التناقضات بالفعل، توجّب علينا الاستخلاص أن هذا **التاريخ** عينه، بأعمق ما تحمله تلك الكلمة من معنى، هو مدعوّ للاستمرار.

لنتمكن من الإجابة على هذا السؤال، ذكرنا في ما سبق، أنه لا يكفي النظر إلى ما يحيط بنا، لكن نعثر على شواهد حسية على التحديات التي تواجه الديمقراطية، وذلك لأن هذا النوع من الشواهد يظل بالضرورة دائماً غامضاً، وبالقوة مخيباً للآمال. من المؤكد أنه لا يمكن اعتبار انهيار الشيوعية كبرهان على عدم وجود أي تحد للديمقراطية من الآن فصاعداً، أو أن الديمقراطية هي نفسها لن يعتريها يوماً المصير نفسه. إننا في حاجة، بالأحرى، إلى طريقة عَبْر ـ تاريخية لضَبْط، بحسب مقاييسنا، معيار الطابع الديمقراطي لمجتمعٍ ما؛ فنحن نفتقر إلى مفهوم «للإنسان **كإنسان**»، يسمح لنا برؤية عيوبه الممكنة. لهذا السبب اتجهنا نحو «الإنسان الأول» كما تصوره هوبس، لوك، روسّو، وهيغل.

إن تأكيد كوجيف بأن الإنسانية قد أدركت نهاية التاريخ يقوم على حقيقة كون رغبة الاعتراف الأنوي تشكل الطموح الإنساني الأكثر أساسيّة. فالصراع من أجل الاعتراف في نظره كان موجّه التاريخ منذ المعركة الدموية الأولى؛ وهذا التاريخ انتهى نظراً لأن الدولة الشمولية والمتجانسة والمجسِّدة للاعتراف المتبادل تثير الرضى التام المتعلق بهذا الطموح. إن إلحاح كوجيف على رغبة الاعتراف يمكنها أن تشكل إطاراً متلائماً من أجل فهم الأبعاد المستقبلية للّيبرالية، ما دامت الظواهر التاريخية الرئيسية للقرون الماضية ـ دين، قومية، ديمقراطية ـ يمكن أن تُفهم في جوهرها كمظاهر مختلفة لرغبة الاعتراف. إن تحليل أنماط الرضى، وعدم الرضى للرغبات التيموية (عدم الاعتراف) في المجتمع المعاصر، تزودنا، على ما يظهر، بأفضل نظرة حول إمكان مطابقة الديمقراطية الليبرالية، أكثر مما يقدّمه لنا تحليل مشابه لهذه الرغبة. لقد حلّ الاقتصاد الحديث في المجتمعات الرأسمالية المتطورة ـ على الأقل من حيث المبدأ ـ مشكلة الحاجة الطبيعية. من لمؤكد، إن العديد من المواطنين ما زالوا في عوز إلى الغذاء والمأوى، وإلى حاجات طبيعية أخرى، غير أن هذه المجتمعات هي من الغنى بحيث يمكنها أن تأخذ هذه المشكلات على عاتقها فيما إذا عزمت على ذلك في الأقلّ. ومع ذلك، فإن مشكلة الفقر أضحت بالنسبة للديمقراطية المتطورة إلى حد كبير، مشكلة اعتراف أكثر من كونها مجرد مسألة اقتصادية. إن الظلم الحقيقي الذي يحيق

بالفقراء وبمن لا مـأوى لهم في البلدان المتطورة، ينـال من كرامتهم الإنسـانية، أكـثر مما ينـال من رغد عيشهم المادي. وبما أنه ليس لديهم ممتلكات ولا مورد غنى، فإن بقية المجتمع لا تـأبه لهم: وهم لا يحظون بتملق محترفي السياسة، ولا تفرض حقوقهم بالدقة التي تستحقها من قبل الشرطة أو النظام القضائي؛ فلا يكادون يعثرون على عمل في مجتمع يستمرّ في اعتبار الاكتفاء الذاتي فوق كلّ شيء، فهم يعتبرون الوظائف التي يمكن أن يشغلوها محطّة بهم، وأنهم مضطرون إلى التسول كيما يعيشوا. فما دام التمييز مستمراً بين الأغنياء والفقراء، ومـا دامت بعض الاهتمامـات متفوّقـة وسواها مُحِطّة، فليس ثمة مستوى مطلق من الرخاء المادي قد يعوض عن الإهانة اليومية لكرامـة هؤلاء المشردين.

إن سؤال **نهاية التاريخ** يعود ليطرح نفسه إذاً على صورة سؤال حـول مستقبل التيمـوس: هل تُرضي الديمقراطية الليبرالية رغبة الاعتراف بصورة مناسبة، كما يزعم كوجيف، أو أن هذه الرغبة مدعوّة أصلاً للبقاء غير مشبعة، وبالتالي مؤهلة للتمظهر بشكـل مختلف تمامـاً؟ إن محاولتنـا الأولى لإنشاء تاريخ شموليّ أنتجت عمليتين تاريخيتين متوازيتين، الأولى موجَّهة بالفيزياء الحديثة ومنطق الرغبة، والثانية بـالصراع من أجل الاعـتراف. انتهت العمليتان إلى اللقـاء بدون عقبـات حول النتيجة نفسها: الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية. لكن هل بمستطاع الـرغبة والتيمـوس أن يكونـا مُشبعين بواسطة النمط عينه من المؤسسات الاجتماعية والسياسية؟ أليس جائزاً أن ما يرضي الأوّل لا يرضي الثاني، والعكس بالعكس، شَرْطَ ألاّ يكون باستـطاعة أي مجتمـع إنساني أن يلبي رضى **«الإنسان كإنسان»**؟

ليس بمقـدور المجتمع الليـبرالي أن يجسـد التحقيق الفـوري لـرغبـة الاعـتراف، ولكنـه عـلى العكس، يقيم بينهما فجوة عميقة، وذلك على حدّ ما يعلنه نقد الليبراليـة سواءً من اليسـار أو من اليمين. فالاعتراض اليساري يطرح أن الوعد باعتراف شمولي ومتبادل يبقى أساسـاً غير مكتمـل في المجتمع الليبرالي للأسباب التي كنّا قد ذكرناها: اللامسـاواة الاقتصاديـة الناتجـة بفعل الـواقع عن الرأسمالية، تتضمن اعترافاً غير متكافىء. والاعتراض اليميني، من جهته، يدّعي بأن مشكلة المجتمع الليبرالي لا تعني عدم شمولية الاعتراف، ولكنها هدفُ مسـاواة الاعتراف بـذاته. وهـذه النقطة الأخيرة هي بمثابة إشكالية لأن الكائنات الإنسانية هي أساساً غير متساويـة؛ والنظر إليهـا باعتبارها متساوية لا يعني التأكيد على إنسـانيتها وإنمـا رفضها. لنـرَ على التتـابع كـلاً من وجهتي النظر هاتين.

إن النقد اليساري للمجتمعات الليبرالية كان بما لا يُقاس، الأكـثر شيوعـاً في القرن المـاضي. والنتيجة الجزئية للنمو الاقتصادي في العالم المتطور، أسفرت عن بروز مشاكل جديـدة حلّت محل المشكلة القديمة «الطبقية» ـ أي مشكلة حقوق العمال حيال أرباب العمل ـ، كمشكلة اللامساواة الاقتصادية مثلاً المرتكزة على الجنس والعرق. هذه المشكلات لن تفتأ تشغل المجتمعات الليبرالية جيلاً بعد جيل، لأن حلّها، بطريقة ما، يتعذّرُ في إطار الليبرالية. وحتى، على هـذا النحو، فـإن هذه المشكلات تبدو وكأنها «تناقضات» أقل حيويّة بالنسبة لنظامنـا الحالي، من الاستيـاءات المبيّنة من جهة اليمين والمتعلّقة بالطابع الأقل أو الأكثر مدعاة للتوق بما يخص الاعتراف نفسه.

إن اللامساواة الاجتماعية تقسم إلى نوعين: الأول يُعزى للأعراف الإنسانية، والثاني يعزى إلى الطبيعة وإلى الضرورة الطبيعية. فالعقبات التشريعية الخاصة بالمساواة تتعلّق بالنوع الأوّل: تقسيم المجتمع إلى مهن مقفلة، أبارتيد (تفرقة عنصرية)، قوانين مقيدة، قانون اقتراع ضرائبي... إلخ. من جهة أخرى، هناك لامساواة عُرفية متأتّية عن الثقافة، كتلك المواقف الخاصة بالمجموعات الإثنية والدينية المختلفة، حيال الحياة الاقتصادية التي عرضناها أعلاه. فهذه الأخيرة ليست ناتجة عن القوانين الوضعيّة ولا عن السياسة المتبعة؛ كما أنها لا تُعزى أيضاً إلى الطبيعة.

إن العقبات الطبيعية المتعلقة باللامساواة تنشأ عن التوزيع اللامتكافىء للكفاءات والصفات الطبيعية في كنف مجموعة سكانية ما. إذ ليس بمستطاع كل واحد أن يصبح عازفاً في جوقة موسيقية، بما أنه ليس لدى جميع الناس، كما بيّن ذلك Madison، الإمكانية عينها في حيازة الممتلكات بسهولة. فالشبان الوسيمون مثلاً، والفتيات الوسيمات لديهم حظوظ أوفى لعقد زواج ناجح ممّا لدى الأشخاص ذوي المظهر العادي. ونتبين أيضاً أشكالاً من اللامساواة المعزوة مباشرة إلى آثار السوق الرأسمالي: تقسيم العمل وآلية الاشتغال الفظة للأسواق نفسها. هذه الأشكال من اللامساواة ليست أقل «طبيعية» من الرأسمالية نفسها، ولكنها مُتَضَمَّنَة بالضرورة في اختيار النظام الاقتصادي الرأسمالي. فإنتاجية اقتصاد حديث معين، مُتَعَذِّرة دون تقسيم عقلاني للعمل. من ناحية ثانية، تولّد الأسواق النشيطة خاسرين ورابحين حين ينتقل الرأسمال من منطقة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر. لنأخذ مثل عمال كانوا يعملون بتفانٍ طيلة فترة حياتهم عندما وجدوا أنفسهم بغتة محرومين من العمل لأن الشركة التجارية التي يعملون فيها قد قامت مكانها شركة أخرى تنتج بكلفة زهيدة في جهة أخرى من العالم؛ بينما آخرون، بسبب مصادفة المكان أو المهنة، لن تحيق بهم الكارثة نفسها. وتقسيم العمل هذا يترافق مع اختلاف في مقامات المهن المتنوعة:

فعمال التنظيفات والسائقون يعامَلون بتقدير أقل من جرّاحي الدماغ أو نجوم كرة القدم، أمّا العاطلون عن العمل فيظلون بصورة دائمة في مستوى دوني من التقدير.

إن كل المجتمعات الليبرالية تكرس نفسها من أجل إزالة المسببات التقليدية للّامساواة. ومن جهة ثانية، تميل دينامية الاقتصادات الرأسمالية إلى تقويض العديد من العقبات التقليدية والثقافية التي تعترض اللامساواة، تِبْعَ التغيير الدائم لفرص العمل. إن قرناً من الفكر الماركسي جعلنا نعتاد على اعتبار المجتمعات الرأسمالية كمجتمعات غير تكافؤية إلى حد بعيد، بيد أن الحقيقة أنها أكثر تفاؤلية في انعكاساتها الاجتماعية من المجتمعات الزراعية التي قامت مقامها[2]. فالرأسمالية هي قوة دينامية تواجه بصورة دائمة العلاقات الاجتماعية التقليدية الخالصة، وذلك عندما تحلّ مكان الامتيازات الموروثة تناضداتٍ اجتماعية قائمة على أساس المهارة والتعليم. وذلك أنه بدون محو الأمية والتعليم الشامل، وبدون درجة مرتفعة من الحركية الاجتماعية ومن المهن المفتوحة بالأحرى على المهارات وليس على الامتيازات، لما عملت هذه التناضدات الاجتماعية أو لما استطاعت أن تعمل بصورة فعالة. من ناحية أخرى، فإن كل الديمقراطيات الحديثة تقريباً توجّه

سوق العمل، وتقوم بإعادة توزيع مداخيل الأغنياء على الفقراء، كما أنها وافقت على تحمّل درجة معينة من المسؤولية في مجال الوقاية الاجتماعية، بدءاً من الضمان الاجتماعي الفرنسي، مروراً بالتأمين الصحي (Medicaid) الأميركي وانتهاءً بالأنظمة المتبعة في ألمانيا والسويد. ولئن كانت الولايات المتحدة تظل، بين الديمقراطيات الغربية، الأقلّ ميلاً إلى الاضطلاع بهذا الدور الأبوي، فإن التشريعات الاجتماعية القاعدية التي فرضها التوزيع الجديد (New Deal) كانت قد وافقت عليها الأوساط المحافظة، كما أنها قاومت بصورة جيدة انخفاض الأسعار.

لقد ولّدت هذه الإجراءات جميعها ما يدعى بـ «مجتمع الطبقة الوسطى». إن هذا التعبير مزعج لأنه يذكّر بكون الديمقراطيات الحديثة ما زالت تشابه الهرمية الكلاسيكية. غير أن ذلك الوسط باستطاعته أن يستوعب العديد من الناس، كما أن درجة مرتفعة من الحركية الاجتماعية تسمح للجميع تقريباً بالتماثل مع طموحات الطبقة الوسطى والتخيل بأنهم جزء منها، على الأقل من الوجهة المبدئية. إن مجتمعات الطبقة الوسطى مقدرٌ لها أن تبقى غير متساوية على بعض الأصعدة، بيد أن أسباب ذلك تعود أكثر فأكثر إلى الاختلاف الطبيعي في الكفاءات وإلى التقسيم الاقتصادي الضروري للعمل. ومن الممكن تفسير ملاحظة كوجيف التي تفيد أن أميركا ما بعد ـ الحرب قد حققت فعلياً «مجتمعاً بدون طبقات»، على النحو التالي: ليس لأن أية لامساواة اجتماعية كانت، قد زالت، بل لأن الحواجز المتبقية هي بصورة ما «ضرورية وثابتة»، نظراً لكونها تعود إلى طبيعة الأشياء أكثر مما تعود إلى إرادة البشر. في نطاق هذه الحدود يمكن القول حقاً إن هكذا مجتمع قد حقق «مملكة الحرية»، بحسب ماركس، بالإنهاء الفعلي للحاجة الطبيعية، وبالسماح للناس بامتلاك ما يبتغونه، مقابل قدرٍ أدنى من العمل (وذلك وفق أي معيار تاريخي كان).

غير أن أغلبية الديمقراطيات القائمة لا تصل تماماً إلى هذا المستوى، حتى وإن استعانت بهذا المعيار المرن للمساواة. فمن بين حالات اللامساواة العائدة إلى التقاليد أكثر منه إلى الطبيعة أو الضرورة، فإن أصعبها على الاستئصال هي تلك العائدة إلى الثقافة. ذاك هو وضع الطبقة التحتية السوداء (under class) في أميركا المعاصرة. فالعقبات التي تصادف صبيّاً أسودَ من (ديترويت) Detroit أو من جنوب Bronx تبدأ في المدارس المتدنية ولا تتوقّف عندها، وتلك المشكلة يمكن أن تعالج نظرياً كعنصر من السياسة العامة. وفي مجتمع حيث الوضعية تحدَّد كلياً تقريباً بواسطة التعليم، فإن مثل هذا الفرد سوف يغدو معاقاً قبل أن يدرك عمر الدراسة. فعندما لا يكون المحيط العائلي غير قادرٍ على نقل القيم الثقافية الضرورية للاستفادة من كل فرصة تطرأ، يتعرض مثل هذا الفتى دائماً لإغراء «الشارع» الذي يقدم له حياة أكثر إلفة وأكثر جاذبيّة من حياة الطبقة الوسطى الأميركية. ومع انتشار مخدر الكراك (Crack) ومن بعده الكوكايين، قد تصبح حصّة الأطفال المنحدرين من أمهات مدمنات على المخدرات، جسديةً وعقليةً وليست ثقافيةً فحسب. والحال هذه، فإن تحقيقَ المساواة التشريعية التامة للسود وتوافرَ الفرَص الذي يقدّمها الاقتصاد الأميركي، لا يشكّلان فارقاً قاطعاً بالنسبة لحياة هؤلاء الأطفال. من جهة أخرى، فإن حل مشاكل اللامساواة الثقافية كتلك المشكلة، ليس بيِّناً البتة، ما دام قد لوحظ أن السياسات المنفذة لمساعدة الطبقة التحتية السوداء قد أسفرت عن قطع الأواصر العائلية

وضاعفت من التبعية إزاء الدولة. إذ لم يحلّ أحدٌ مشكلة «الخلق الثقافي» - أي مشكلة إعادة توليد قيم الإندماج - كعنصر من عناصر السياسة العامة. على الرغم من أن مبدأ المساواة قد جرى إقراره في أميركا في العام 1776: فإنه يبقى، قيد التحقق بالنسبة للعديد من الأميركيين في التسعينات.

إذا كان من المقدر للفروقات الاجتماعية الكبيرة أن تستمر حتى في المجتمعات الليبرالية الأكثر كمالاً منها، فهذا يعني أن التوتر سوف يظل قائماً ما بين المبدأين التوأمين للحرية والمساواة المؤسسين لقاعدة هذه المجتمعات. ذلك التوتر، الذي أشار إليه توكفيل بوضوح[3]، سوف يظل «ضرورياً وثابتاً» كاللامساواة التي وهبته الحياة. إن كل محاولة لإعطاء «تقدير متساوٍ» للمحرومين يعني إضعاف الحرية أو تقليص حقوق الفئات الأخرى، هذا مع العلم أن أصول ذلك الوضع يكمن في أعماق البنية الاجتماعية. فعندما يُمْنَحُ مكان لممثل إحدى الأقليات في حقول العمل أو التخصص الجامعي، وذلك بمقتضى بزنامج لعمل فإنه يُلغي مكاناً بالنسبة لآخرين، قد يكونون أفضل تأهيلاً منه على وجه التقدير؛ وكل دولار تخصصه الحكومة في سبيل الضمان الصحي أو القواة الاجتماعية يعني تنقيص دولار من الاقتصاد الخاص؛ وكل محاولة لحماية العمال من البطالة أو لوقاية الشركات التجارية من الإفلاس يعني بالطريقة نفسها تخفيضاً للحرية الاقتصادية. فلا وجود لأية نقطة مُثَبَّتة أو طبيعية من التوازن بين الحرية والمساواة، ولا أية طريقة للتفضيل بينهما بصورة متوازية.

لقد حاول المشروع الماركسي تطوير شكل متطرف من المساواة الاجتماعية على حساب الحرية، وذلك بإزالة اللامساواة الطبيعية والاستعاضة عنها بمكافأة الحاجات وليس الكفاءات، وبمحاولة القضاء على تقسيم العمل[4]. فكل محاولة مستقبلية تجعل المساواة الاجتماعية تتقدّم إلى ما وراء «مجتمع الطبقة الوسطى» ينبغي أن تقاس بفشل المشروع الماركسي. ومن أجل التوصل إلى الغاء الفوارق «الضرورية والثابتة» على ما يبدو، توجّب في الواقع إقامة دولة فائقة القدرة. لقد تمكن الشيوعيون الصينيون أو الخمير الحمر في كامبوديا من محاولة إزالة الفوارق بين المدينة والريف أو بين العمل الجسدي والعمل الذهني، ولكن فقط بطريقة تجريد الناس من كل حقوقهم، إلى أقصى حد ممكن. وكذلك الأمر بالنسبة للسوفييت، فقد حاولوا بدورهم مكافأة الحاجات بدلاً من الكفاءة والعمل، ولكن فقط على حساب مجتمع فقد كل اندفاع في العمل. فكان لا بد أن تنتهي تلك المجتمعات الشيوعية إلى قبول درجة أساسية من اللامساواة الاجتماعية، يسميها ميلوفان جيلاس (Milovan Djilas) «الطبقة الجديدة» من رسميّي الحزب[5].

يضعنا تدهور العالم الشيوعي اليوم في موقف متميز: فنقّاد اليسار في المجتمعات الليبرالية، يفتقرون بصورة فريدة من نوعها، إلى حلول راديكالية لتجاوز أكثر الأشكال العاصية للّامساواة. فحتى الآن، حافظت الرغبة «التيموسية» للاعتراف الفردي على مواقعها ضد الرغبة «التيموسية» للمساواة. ولا نعرف، اليوم، إلا القليل من النقد الذي يتوجه نحو مجتمعات الليبرالية والذي يميل إلى اعتماد التخلي عن المبادىء الليبرالية - في ميداني السياسة والاقتصاد - لإزالة اللامساواة الاقتصادية القائمة[6]. إذ لا تدور المناقشات حول مبادىء المجتمع الليبرالي، وإنما حول النقطة

المحدّدة التي يتمّ التبادل فيها وبكل ما لهذه الكلمة من معنى، ما بين الحرية والمساواة. إن شكلاً معيناً من الاشتراكية ـ الديمقراطية يظل بالنسبة لكثيرين قطب جذبٍ أكثر إغراءً من ليبرالية العالم الأنكلو ـ سكسوني. يقيم كل مجتمع توازناً، على طريقته، لكلٍ من الديمقراطية والمساواة بدءاً من الفردية الجافة لأميركا ريغان أو لانكلترا تاتشر، وصولاً إلى الاشتراكية ـ الديمقراطية السكاندينافية، مروراً بمختلف أشكال الديمقراطية المسيحية في القارة الأوروبية. تلك البلدان تختلف كثيراً الواحدة عن الأخرى في ممارساتها الاجتماعية وفي نوعيّة الحياة التي تقترحها، بيد أن التداولات الخاصة التي تقوم بها يمكن أن تندرج تحت التعريف العام للديمقراطية الليبرالية، دون القدح في المبادىء التي تتضمّنها. إن الرغبة في درجة عالية من الديمقراطية الاجتماعية ليست بحاجة للتحقق على حساب ديمقراطية شكلية؛ إنها لا ترفض إذاً، بذاتها، إمكانية نهاية التاريخ.

رغم التراجع الحالي لإشكالية الاقتصاد الطبقي القديمة الخاصة باليسار، ليس من البيِّن أنه لن يكون هناك تحدٍ جديد، أكثر راديكالية بالقوّة، في مواجهة الديمقراطية الليبرالية، تحدٍ يكون مُؤَسَّساً على أشكالٍ أخرى من اللامساواة. ومن الآن فصاعداً، فإن بعض هذه الأشكال، (من مثل العنصرية، الجنسوية، و«النزعة المثلية» homophobie) قد حلّت بالنسبة لليسار، محلّ المشكلة القديمة للطبقات في الحرم الجامعية الأميركية. فحين يستقرُّ مبدأُ الاعتراف بتساوي التقدير الإنساني بين جميع الناس (iso-thymia) سوف لا يضمن أحدٌ أن الناس سيقبلون دائماً بوجود أشكال طبيعية أو ضرورية راسخة من اللامساواة. فحقيقة أن الطبيعة توزع الكفاءات بطريقة غير متكافئة، وأن ثمة من يولدون وهم مثل موزارت (Mozart) فيما آخرون لا يستطيعون إصدار رنّة صحيحة، ليست بحقيقة عادلة تحديداً. ونحن اليوم، نقبل هذا النوع من اللاتكافؤ كأمرٍ طبيعي وضروري، ولكن ذلك لا يعني أن الأمر سيكون على هذا النحو بصورة مستديمة في المستقبل. فقد تأخذ حركة سياسية ما على عاتقها خطة اريستوفان (Aristophane) في مسرحية: Lysistrata بغية إقناع الفتيان الوسيمين على الزواج من النساء الدميمات[7]، والعكس بالعكس. قد يَعُدُّ المستقبل تقنيات جديدة للسيطرة على هذه اللامساواة الأصلية من قبل الطبيعة، لإعادة توزيع العناصر الجيدة كالجمال أو الذكاء بطريقة أكثر إرضاءً[8].

لننظر، مثلاً، في تطور نظرتنا لمشكلة المعاقين. لقد كان من الشائع التفكير أن الطبيعة قد أجحفت بحق هؤلاء، وأنه ينبغي ببساطة أن يتعايشوا مع مصيبتهم. بيد أن المجتمع الأميركي والأوروبي اليوم يصبو ليس فقط لمعالجة الإعاقة الجسدية، بل أيضاً الإهانة اللاحقة بكرامة هؤلاء الأفراد. لقد كانت الوسائل السائدة لمساعدة المعاقين في الإدارات والجامعات مكلفة من الناحية الاقتصادية أكثر مما ينبغي. فبدل تزويدهم بوسائل خاصة، جرى مثلاً تبديل كل الباصات بطريقة تلائم حالتهم. وبدل تزويد المباني بمداخل خلفية للكراسي المتحركة، فقد جرى إقامة مصاطب دخول في الأبواب الرئيسية. كل النفقات هذه جرى تخصيصها، ليس فقط من أجل تخفيف الضيق الجسدي على المعاقين، إذ إن هناك وسائل أخرى أقل كلفة لهذا العمل، بل بغية عدم المساس بعزتهم. إن ما كان يُحرص على صيانته هو رغبة الاعتراف، بتذليل الحواجز الطبيعية، وذلك بإظهار أن شخصاً معاقاً يستطيع أن يَلِجَ مبنىً عمومياً عبر الباب الرئيسي، كأي شخصٍ كان.

إن الولع بالاعتراف بـالتساوي (isothymia) لا يتقلّص بـالضرورة مع تحقق المساواة والوفـرة المادية المتعاظمة بفعل الواقع، بل قد تكون مدفوعة بها. يرى توكفيل أنه حين تكون الفوارق بين الطبقات والمجموعات الاجتماعية هامة ومتـدعمة بتقليدٍ بعيد الأمـد، ينتهي الناس إلى الإذعـان والقبول بهذه الفوارق. لكن حينما يكون المجتمع في حالة حركة والجماعات متقـاربة الـواحدة من الأخرى، يصبح الناس أكثر وعياً وأكثر حـدّة وسخطاً حيـال الاختلافـات القائمـة. ففي البلدان الديمقراطية، كان حب المسـاواة ولعاً أعمق وأشـدّ استئثاراً بـأصحابـه من حبّ الحريـة. إذ يمكن الحصول على الحرية بدون الديمقراطية، لكن المساواة كانت الـطابع الخـاص بعصر الديمقـراطية، ممّـا أدى إلى تشبُّث الناس بها لهذا السبب بـالذات. إن إفـراطـات الحـريـة ـ غـطرسـة Leona Helmsley) أو Donald Trump، جـرائم Ivan Boesky أو Michale Milken، الخـراب الـذي عاثه Exxon valdez . . . إلخ. ـ تُلفتُ الانتباه أكثر بكثير من عيوب المساواتية المتطرفة، كالرداءة المتفشّية، أو تعسُّف الأغلبية. وبينما تمنح الحرية السياسية متعة كبيرة لعـدد صغير من المـواطنين، فإن المساواة تزوّد الجمهور الواسع من الناس بمتَعٍ قليلة[9].

والحال، في حين أن المشروع الليبرالي قد نجح إلى حد كبير خلال القـرون الأربعة المـاضية في التخلص من الأشكال الأكثر بروزاً **لرغبة الاعتراف بالتفاخر الأنوي** (mégalothymia) في الحيـاة السياسية، يـظل مجتمعنا منهمكـاً بمسألـة التساوي في التقـدير. ففي أمـيركا الـديمقراطيـة اليوم، يكرس رهط من الناس حياتهم من أجل التصفيـة النهائيـة لكل آثـار اللامسـاواة التي تخطر لهم: كالتيقن مثلاً من أنه ليس على الفتاة أن تدفع أكثر من الفتى لتصفيف شعـرها؛ وألا تُحـظَّر الفرق الكشفيـة على رؤسـاء الدوريـات المِثليـين جنسيّـاً؛ وبـألاّ يُصَرَّح ببنـاء عـمارة دون مصـطبـة من الاسمنت مخصصة للكراسي النّقالة أمام الباب الرئيسي. تبرز هـذه الأهواء في الـولايات المتحـدة بسبب ضآلة مجالات اللامساواة الموجودة فيها حالياً، وليس بالرغم منها.

منذ أن أصدر توكفيل مؤلفه، شنّ أنصار الحرية بصورة مستديمة نشاطاتٍ طليعية مسـتديمة في المؤخرة، وغالباً موفقة، ضد متطلّبات المساواة. غير أن الولع بالمساواة يمكن له أن يتقدّم بشكـلٍ هام إذا ما وقعت الرأسمالية في انهيار اقتصادي خطير ومتواصل. عنـدما يكـون النمو الاقتصـادي طويل الأمد ومستمراً، لا يميل الناس في العـادة إلى المقارنـة بجيرانهم أكـثر مما يميلون إلى مقـارنة انفسهم بأنفسهم في الفترات السابقة، مؤملين أنهم سيقومون بعمل أفضل في المستقبـل. إضافـة إلى هذا، تُخْمِد الوفرة المادية رغبة الإعتراف بتوفيرها كثيراً من الأشياء لتلبية الرغبة. ولكن حـين يُبْطِيءُ النمو أو ينقلب، تَبْطلُ أية مقارنة، وتبـدو الفرضيـة التي تقول إن الـرأسماليـة تشتغل وفق بعض القوانين «الضرورية»، ولكن غير العادلة، تبدو أقل إقناعاً بكثير.

ومن الممكن أن يـظهر نـوعٌ من المساواتيـة أكثر جـذرية، نـاتـج هـذه المرة ليس عن إخفـاق اقتصادي، وإنما فعـلاً عن نجاح اقتصـادي. إن اللامسـاواة المترسبة يَصعبُ تحمّلها كثيـراً حين تكون مسألة الكرامة منفصلةً كلياً عن الحاجات الطبيعية في وعي الناس. فالولع بـالمساواة الآن، أصبح أكثر اعتدالاً بسبب الاعتقاد المستمر أن المشكلة الأساسية هي إرضاء حاجات معينـة أولية ـ أو «طبيعية» ـ تخصّ الفئات الأكثر حرماناً. إن أنصار المساواة اليوم هم راضون لكون السياسـة

الاجتماعية قد نجحت في وضع «أرضية» للفقر. لكن في مرحلة مستقبلية، حتى وإن كانت هذه السياسة أكثر نشاطاً، فإن تدفق الفقراء ينذر بأن يصبح بيّناً لكل الناس، وذلك حين يُدركون أخيراً أن الفقر، في المجتمعات الحديثة، هو أمر نسبي تماماً. وإذا لم يبرز، أي عنصر من عناصر الغنى لمعالجة الإهانة اللاحقة بكرامة هؤلاء المحتاجين وباحترامهم الذاتي، فإن كل درجة من التمايز في الوضع الاجتماعي يمكن أن تبدو غير مطاقة. إن الشكل الذي يمكن أن يتّخذه تحدّي اليسار لنظامنا الليبرالي الحالي، قد يكون مختلفاً بصورة مهمة عن تلك الأشكال التي ألفناها في قرننا الحالي. فكثيرون ما زالوا يعتقدون اليوم أن الماركسية ـ اللينينية التقليدية لم تمت وأن الشيوعية بشكلها الكلاسيكي قد تعود بقوة[10]. هذا قد يحصلُ فعلاً. بيد أن التهديد المنفّذ بواسطة الشيوعية ضد الحرية كان جدّ مباشر وجدّ بيّن، والمذهب قد أضحى جدّ فاقد للمصداقية، إلى حد أصبح من الصعب أن نتصور اليوم هذا النظام إلاّ مفرغاً من مضمونه في العالم المتطوّر. إن تهديداً مستقبليّاً من اليسار ضدّ الديمقراطية الليبرالية قد يستعير على ما يبدو المظاهر الخارجية لليبرالية بغية تغييرها من الداخل، بدلاً من شن هجوم مجابهة ضد المؤسسات والمبادىء القاعدية.

فلقد شهدت كل الديمقراطيات الليبرالية على سبيل المثال تزايداً مكثفاً لـ «حقوق» جديدة خلال الجيل الأخير. إن العديد من الديمقراطيات لم تكتفِ بالحفاظ على الحياة، والحرية، والملكية فحسب، بل أدخلت تشريعات جديدة تتعلق بالحياة الخاصة، الرحلة، الوظيفة، أوقات الفراغ، الخصوصيات الجنسية، الإجهاض، الطفولة. . . إلخ. إنه لمن غير المفيد القول إن عدداً وافياً من هذه «الحقوق» غامضٌ في مضمونه الاجتماعي كما أنها متناقضة فيما بينها. ومن السهل التكهن بأوضاع تكون فيها الحقوق الأساسية المعرّفة بواسطة إعلان الاستقلال والدستور قد تقلصت بفعل قوانين أُقِرّت في فترة أخيرة، ويكون هدفها مساواة اجتماعية أكمل. الوسط المحافظ الأميركي يشكو منذ فترة طويلة، وعلى صعيد المثال، من أن حقوق الحياة والحرية تخرقه حماية مفرطة لحقوق المجرمين؛ وهناك، اليوم شكاوى أخرى تنضاف إلى الأولى صادرة عن أعضاء الحركة النسائية والمطالبة بحماية أفل ضدّ الاغتصاب[11]. أمّا الجماعات التي تدافع عن حقوق المصابين بمرض فقدان المناعة (الإيدز)، فقد عارضوا، بشدة، الفحص الإجباري، والتبليغ عن الشريك الجنسي، وإجراءات أخرى اضافية مخصصة لحماية حقوق الجماعة بأكملها في سعيها إلى الوقاية من مرض مُعْدٍ وفتّاك. وفي الحُرم الجامعية الأميركية، يقتصر حق التعبير عند الحاجة على «قوانين كلام»، تحظر قول بعض الأشياء المعتبرة مُهينةً بالنسبة لبعض المجموعات الأقلوية. إن مثل هذا التطوّر في مَزْج القوانين يتم بصورة كلية في إطار الديمقراطية الليبرالية. وعلى خلاف التحدي المكشوف الموجه ضد الحقوق الليبرالية بواسطة الشيوعية، فإن هذا التعديل خدّاع لكونه يتم باسم «تحديث» الديمقراطية الليبرالية مع استعماله اللغة القانونية عينها.

في الواقع، يعود التهافت في خطابنا المعتاد حول طبيعة الحقوق إلى أزمة فلسفية أعمق تتعلّق بإمكانية تفهم عقلاني للإنسان. فالقوانين تنبع، بالفعل، مباشرة من تفهم طبيعة الإنسان، ولكن إن لم يوجد ثمة اتفاق حول تلك الطبيعة، أو إذا ما اعتقدنا أن مثل هذا التفهم غير ممكن من حيث المبدأ، فإن كل محاولة، إذاً، لتحديدها أو من أجل استباق استصدار قوانين جديدة

(وقد تكون حمالة أوجه) تكون مستحيلة. في الوقت الحالي، يتجاذب مفهومنا القانوني اتجاهان متعاكسان: من جهة اتجاه نحو سلسلة من الحقوق الذاتية الخاصَويَّة (particularités) التي لا تتعلق «بالإنسان كإنسان»، وإنما بمجموعات اجتماعية قائمة، ومن جهة أخرى، تجاه نحو الشمولية التامة، حيث يضيع التمييز بين الإنساني وغير الإنساني.

إن الخاصَويّة في الحقوق هي إلى حد كبير نتيجة الجهود المبذولة في سبيل تكملة الحقوق الليبرالية العمومية والكلاسيكية. إن «حقوق الإنسان الشمولية» المنبثقة عن الثورات الأميركية والفرنسية قد أسهمت معاً في صياغة أسطورة: ففيها يعترف القانون شمولياً، بكل البشر، يستمر المجتمع في التمييز بين أبيض وأسود، رجال ونساء، أغنياء وفقراء. والبرامج العملية الساعية إلى معالجة التفرقات الاجتماعية المفرطة هذه، أدت بالنتيجة إلى الغزو المتنامي لحقوق المجموعات الخاصّويّة مكان الحقوق الفردية والشموليّة في التشريع الأميركي. لقد توصلت بعض المجموعات إلى النظر بصورة سيئة لاستعمال تعبير «حقوق فردية»، لأنه على حدّ زعمهم مجحفٌ بحقوق بعض المجموعات المعتبرة عامّةً بمثابة ضحايا.

فمن جهة ان اعترافاً جزئياً وشرعيّاً بحقوق المجموعات في المجتمعات الليبرالية هو أمرٌ مُسالمٌ وربما مفيدٌ، إذ ليس هناك من طرق أخرى لمعالجة بعض الأعمال الجائرة وبعض الانتهاكات الاجتماعية. ومن جهة أخرى فالاعتراف بمجموعات لا يتمّ الانتماء إليها بواسطة الاختيار إنما عَرَضاً بالولادة قد يخلق سابقة لا تتفق مع بعض المبادىء الأساسية للديمقراطية الليبرالية، كما أنها تحطّم في نهاية المطاف إمكانية بروز جماعة ليبرالية حقة. إن الاهتمام التقليدي الذي توليه الليبرالية لحقوق الفرد ينشأ من التزامه تجاه المساواة بقدر ما ينشأ من التزامه تجاه الحرية. فالقول إن الدولة لا تعترف إلاّ بالحقوق الفردية، يؤكد في الوقت نفسه أن أية مجموعة مهمّة لا توجد خارج المجموعة الأعظم اتّساعاً، أي مجموعة الكائنات الإنسانية من حيث كونها كذلك، أو إذا ما أخذت بعين الاعتبار حدود تشريعات الدول، المجموعة المتشكلة من جملة المواطنين. فبالاعتراف بحقوق المجموعات بدلاً من حقوق الأفراد، تقر الدولة بوجود فوارق هامّة بين الكائنات الإنسانية، تتحدّى إنسانيتهم ومواطنيتهم المشتركة. والحال، فإنه لا يوجد ثمة جماعة قومية وحيدة، أو حتى مُلْكية مشتركة، وإنما فقط منافسة دائمة بين مجموعات اجتماعية قائمة مسبقاً، لا تربطُ أهدافها الخاصة إلاّ القليل منْ العلاقات القائمة فيما بينها. لقد بدأت الحقوق الشمولية للفرد تتحلل في ركام من الحقوق الخاصة والخاصويّة. فعلى سبيل المثال، أتت بعض الضغوطات الأكثر فعالية من أجل حماية بوليسية أفضل في السنوات الأخيرة، نتيجة سعي مجموعاتٍ تعمل لتحصيل «حقوق الضحايا». إن مفهوم «حقوق الضحايا» نفسه عبارة عن عبثيّة: فحق الحماية ضد الجريمة لا يخصّ أية أقلية معينة، ما دام يدخل في نطاق المصلحة العامة لكل المواطنين.. لكن جاذبية الحقوق الخاصة قوية في أميركا المعاصرة إلى درجة يتعذّر فيها لفت النظر إلى الحقوق الشمولية إلاّ إذا كانت مكسوة ببهرج حقوق أقلية مُضطهدة ما.

إن الاتجاه المعارض لجعل الحقوق خاصَويّة هو تشميلها التام. وإذا كان هذا الاتجاه أخف ظهوراً اليوم، من الممكن، مع هذا، توقع حصوله بسهولة في مستقبل غير بعيد. كانت الفلسفة

السياسية الكلاسيكيّة تدّعي بأن كرامة الإنسان الخاصة تضعه في موضع ما بين الحيوانات والآلهة؛ فلقد كانت طبيعة الإنسان على الأخصّ حيوانيةً، غير أن ذلك الحيوان كان موهوب العقل، أي مزية إنسانية فقط، لا يشاركه فيها أي نوع حي آخر. أمّا بالنسبة لكانط كما لهيغل، وبالنسبة للتقليد المسيحي الذي أقاما عليه أنظمتهم، فإن التمييز بين إنساني وغير إنساني كان مسألة أساسيّة قطعاً. كانت المخلوقات الإنسانية تتحلى بكرامة تفوق ما عداها في الطبيعة، باعتبار أنها كانت وحدها الحرة: إذ أنهم أسباب بدون سبب غير محددة بالغريزة الطبيعية وقادرة على الاختيار الأخلاقي المستقل.

اليوم، الكل يتحدّث عن الكرامة الإنسانية، ولكن ليس هناك من إتفاق البتة حول ما تبنى عليه تلك الكرامة عند الإنسان. قلة من الناس بدون ريب يعتقدون أن الإنسان يتحلّى بالكرامة لأنه قادر على الاختيار الأخلاقي. كل طاقة الفيزياء والفلسفة الحديثة، منذ كانط وهيغل، قد جهدت في سبيل نفي إمكانية أي اختيار أخلاقي قائم بذاته، وفي سبيل تصور السلوك الإنساني بحدود الغرائز الدون ـ إنسانية والدون ـ عقلانية، فما كان يترَاءى لكانط في حينه كاختيار حرّ وعقلاني اعتبره ماركس كنتاج للقوى المادية، أو اعتبره فرويد كغرائز جنسية عميقة خفية. أمّا بالنسبة لداروين فإن الإنسان خرج، بشكل قاطع من الحالة الدون ـ إنسانية: فثمة جزء كبير من طبيعته يمكن النظر إليه من الناحية البيولوجية أو البيو ـ كيميائية. والعلوم الاجتماعية في عصرنا تفيدنا من جهتها بأن الإنسان صنيعة الوسط الاجتماعي والبيئي، وبأن السلوك الإنساني ـ كالسلوك الحيواني ـ يعمل بناءً على قوانين مُحتّمة. والأبحاث المحققة حول السلوك الحيواني تبين بأن الحيوانات أيضاً يمكنها أن تخوض معارك من أجل النفوذ و ـ من يدري؟ ـ أن تشعر بالعزة وبرغبة الاعتراف. إن الإنسان الحديث يعتقد بوجود استمرارية بدءاً من «الغَرِيْن الحي» (limon vivant)، كما يقول نيتشه، ووصولاً إليه؛ فهو يختلف كمياً، وليس نوعياً، عن الحياة الحيوانية التي صدر عنها. والإنسان المستقل، القادر عقلانياً على اتّباع القوانين التي حدّدها لنفسه، يجد نفسه مُخْتَزَلاً إلى أسطورة تكافىء نفسها.

إن كرامة الإنسان العليا تسمح له بغزو الطبيعة، أي باستخدامها وتخصيصها لغاياته الخاصة، بعدما أضحت ممكنة بواسطة العلوم الفيزيائية الحديثة. لكن يبدو أن هذا العلم نفسه يظهر أيضاً أنه لا فارق جوهري بين الإنسان والطبيعة، وأن الإنسان هو عبارة عن مجرد شكل أكثر تنظيماً وأكثر عقلانية من الغَرين. مع هذا، إذا لم يكن هناك ثمة قاعدة يبنى عليها القول إن للإنسان كرامة تسمو على الطبيعة، فعندئذٍ يتهاوى من تلقاء نفسه كل ما يبرّر سيطرته على الطبيعة. إن الولع بالمساواة الذي ينفي وجود فوارق هامّةً بين الكائنات البشرية باستطاعته أن يتحول إلى رفض فوارق كهذه بين الإنسان والحيوانات العليا. إذ تزعم الحركة من أجل حقوق الحيوانات أن القرود، والجرذان، والسمامير، يمكن أن تعاني ما يعانيه الإنسان، كما أن الدلافين من جهتها تتمتع بشكل متطور من الذكاء؛ فلماذا يكون غير شرعي قتل البشر، ولا ينطبق ذلك على المخلوقات تلك؟

وبالطبع، فالمحاججة يمكن أن تستمر بهذا الاتجاه. لِمَ التمييز بين الحيوانات العليا والدنيا؟ من

يستطيع أن يُحدد أيّها تعاني [النقص] في الطبيعة؟ ولماذا، في الواقع يصير الشعور بالألم والتمتّع بذكاء متطوّر، عنواناً لكرامة عليا؟ وفي المحصلة النهائية، لماذا يتمتع الإنسان بكرامة تفوق كرامة أي جزء من عالم الطبيعة، من أكثر الصخور ضِعَةً حتى النجمة الأكثر بعداً؟ لماذا لا يحقّ للحشرات، والبكتيريات، والطفيليات المعوية، والفيروسات المترسبة، بالحصول على حقوق مماثلة؟ إن غالبية البيئويين (أنصار البيئة) المعاصرين لا يظنّون أنهم يوحون بواسطة موقفهم هذا، أنهم ما زالوا يعتقدون بأي مبدأ متعلّق بكرامة الإنسان العليا. إنهم يرغبون بحماية صغار الفقمات، لأننا نحن البشر نحب أن نراهم أحياء. بيد أن هذا نفاق محض من جهتهم. هناك فئة متطرفة من أنصار البيئة ترى أن الطبيعة، كطبيعة، وليس فقط الحيوانات الموهوبة «بالشعور» و«الذكاء» ـ لها حقوق متساوية لحقوق البشر. وتأتي نتيجة هذا الاعتقاد في صورة لامبالاة بالمجاعات الكبيرة في بلد كأثيوبيا ـ التي ليست هي بالنسبة لهم في العمق، إلاّ مَثَل بسيط حول انتقام الطبيعة من صَلَف الإنسان ـ وفي صورة تأكيد على ضرورة العودة إلى عدد «طبيعي» من السكان في العالم، بضعة مئات من الملايين (بدلاً من خمسة مليارات حاليين). وذلك لكي لا «يُخَلَّ» لفترة طويلة بالتوازن البيئي كما حصل منذ الثورة الصناعية.

يبدو أن انتقال المساواة من الكائنات البشرية إلى الكائنات غير البشرية وتوسّعه، هو أمرٌ غريب في أيامنا، إلاّ أنه يندرج في الطريق المسدود الذي وصل إليه السؤال: ما هو الإنسان؟ إذا كنا نعتقد حقاً أنه ليس قادراً على الاختيار الأخلاقي أو على الاستعمال الذاتي المستقل للعقل، وإذا كان بالمستطاع تصوره تماماً بعبارات ما دون ـ إنسانية، عندئذٍ لا يكون فقط محتملاً وإنما مُحتّماً أن تتعمّم تدريجيّاً الحقوق على الحيوانات وعلى سائر المخلوقات الطبيعية، كما على البشر. إن التصور الليبرالي لإنسانية متساوية، شمولية، متمتعة بكرامة مُعيّنة، سوف يكون عرضة لهجوم من الأعلى ومن الأسفل: من قبل الذين يؤكدون أن هويات بعض الجماعات هي أهم من صفة الكائن الإنساني، ومن قبل أولئك الذين يعتقدون أن الكائن البشري لا يتحلى بأية ميزة خاصة بالمقارنة مع الكائنات غير ـ البشرية. إن الطريق الفكريّ المسدود الذي أوقعتنا به النسبيّة لا يسمح لنا بالرد بصورة نهائية على أيٍّ من الهجومين، ولا تخوّلنا إذاً الدفاع عن الحقوق الليبرالية المعروفة تقليدياً.

إن الاعتراف المتبادل كما تمنحه الدولة الشمولية والمتجانسة يخفق في إرضاء العديد من الناس بصورة كاملة، ما دام الغني، بحسب أقوال آدم سميث، يستمر في استمداد مجده من غناه، فيما الفقير يستمرّ بالشعور بخجله من الفقر، وبشعوره بأنه «غير مرئي» من قبل الناس المجاورين له. ورغم الانهيار الحالي للشيوعية، فإن التبادل الناقص للاعتراف سوف يكون، على ما يبدو، مصدراً لمحاولات مستقبلية من قبل اليسار لإيجاد بدائل للديمقراطية الليبرالية وللرأسمالية.

ومع ذلك، إذا كان الاعتراف اللامتكافىء المتعلق بأناس متساوين مبدئياً هو التهمة الموجهة بصورة أكثر شيوعاً إلى الديمقراطية الليبرالية، فمن الممكن أن نتصور منطقياً أن التهديد الأهم والأكثر جدية سوف يأتي من اليمين، يعني ذلك من الاتجاه الديمقراطي الليبرالي ضد إعطاء اعتراف متكافىء إلى أناس غير متساوين. ذلك ما سيتناوله بحثنا الآن.

- 28 -

أناس بدون جرأة

ها هي العلامة الأكثر شمولية للعصر الحديث: لقد فقد الإنسان عِزّة نفسه تجاه ذاته، إلى درجة مذهلة. فخلال مدة طويلة من الزمن كان مركزَ وبطلَ الوجود، الدرامي، التراجيدي؛ ومن ثمَّ على الأقل أصبح حريصاً على التظاهر أنه في ارتباط دقيق مع الجانب القطعي والجدير، أساسيّاً، من الوجود - ككل الميتافيزيقيين الذين يبتغون التشبث بكرامة الإنسان، مع القناعة التامة أن القيم الأخلاقية هي قيم أصلية. أولئك الذين هجروا الله يتشبثون بصرامة أكبر بإيمانهم بالأخلاق.

[نيتشه: إرادة القوة[1]]

إنه لمن غير الممكن استكمال عرضنا الراهن بدون الرجوع إلى المخلوق الذي يبرز، كما يقال، في نهاية التاريخ ألا وهو: «الرجل الأخير».

بحسب «هيغل - كوجيف» تحل الدولة الشمولية المنسجمة وبشكلٍ تام التناقضَ الذي كان يسود العلاقة سيّد - عبد بجعل العبيد القدامى أسياد أنفسهم. السيد يكف عن كونه معترفاً به فحسب من قبل كائنات إلى حد ما أقل من البشر، كما أن الاعتراف بإنسانية العبيد يغدو أمراً غير مرفوضٍ. وعلى العكس من ذلك، فإن كل فرد، حر ومدرك لكرامته الخاصة، يعترف لكل الأفراد الآخرين بهذه الصفات نفسها وعندما تمّ إلغاء التناقض سيد - عبد، قد جرى المحافظة على شيءٍ ما من كلا الطرفين: حرية السيد وعَمَل العبد.

لقد شنَّ كارل ماركس نقداً عنيفاً على هيغل، لرفضه التسليم بأن الاعتراف يتم على صعيد شموليّ؛ لأن وجود الطبقات الاجتماعية الاقتصادية يحول دون حصول ذلك. بيد أن نقداً - أعمق - لهيغل هو ما كان قدمه نيتشه. في الحقيقة مع أن فكر نيتشه لم تجسّده حركات جماهيرية أو أحزاب سياسية كما حصل مع فكر ماركس، فإن الأسئلة التي طرحها حول توجّه نمّو الإنسان التاريخي تظل قائمة، وسوف تبقى بدون ريب، حتى بعد اختفاء آخر نظام ماركسي عن وجه الأرض.

إن الفارق بسيط، بالنسبة لنيتشه، بين هيغل وماركس، ما دام هدفهما واحد: مجتمع يجسّد

الاعتراف الشمولي. لقد طرح في الحقيقة المسألة الأساسية: هل يستحق الاعتراف الشمولي أن يحتل المكانة الأولى؟ أليست نوعية الاعتراف أهم من شموليتها؟ أو لا تُخْفِض، وبدون شكّ، خطة تشميل الاعتراف من قيمته؛ بجعله مبتذلاً؟.

«الإنسان الأخير» عند نيتشه هو، أساساً، العبد المنتصر. لقد كان مُؤلِف زرادشت على اتفاق مع هيغل: المسيحية كانت إيديولوجية العبد، والديمقراطية تمثل شكلاً علمانياً من المسيحية. فمساواة جميع البشر أمام القانون كانت بمثابة تحقيق المثال المسيحي على الأرض لمساواة جميع المؤمنين في مملكة السماء. بيد أن الإيمان المسيحي بمساواة البشر أمام الله لم يكن في الحقيقة إلّا حكماً مسبقاً، متولداً من الغِلّ، غِلّ الفقراء ضد أولئك الذين كانوا أقوى منهم. فالدين المسيحي يتأصّل في وعي الضعفاء لكيفيّة مواربة الأغنياء وذلك بحصرهم في قطيع، بفضل أسلحة غفارة الذنب والضمير. وخلال الأزمنة الحديثة، انتشر هذا الحكم المسبق بطريقة لا يمكن مقاومتها، ليس لأن حقيقته كانت مبينة، وإنّما بسبب تزايد عدد الضعفاء[2].

كانت الدولة الديمقراطية الليبرالية لا تمثل نظاماً لأخلاقية السيد وأخلاقية العبد، كما كان قد طرحه هيغل. أمّا بالنسبة لنيتشه، فإنه يمثل نصراً غير مشروط للعبد[3]. إذ إنّ حريّة السيد ورضاه لم يكونا مُصانَيْنِ في أي مكان، ما دام ليس من أحد يحكم في المجتمع الديمقراطي. المواطن النموذجي في الديمقراطية الليبرالية كان ذلك الفرد، المؤهل في مدرسة هوبس ولوك، الذي أقلع عن الاعتقاد بتفوقية قيمته ليضمن لنفسه المحافظة المريحة على الذات. وبالنسبة لنيتشه، كان الإنساني الديمقراطي مركّباً من الرغبة والعقل، ماهراً في توفير حيلٍ جديدة لإشباع جملة من الرغبات الصغيرة بفضل حسابات الأنوية بعيدة المدى. لكنه كان يفتقر، كلياً، إلى كل رغبة بالتفاخر الأنوي، راضياً بسعادته الدنيئة بعيداً عن حالة الإحساس بأقل عيب لكونه غير قادر على النهوض فوق رغباته.

كان هيغل يؤكّد، طبعاً، إن الإنسان الحديث يصارع من أجل الاعتراف كما يصارع من أجل تلبية الرغبة، ويحصل على كل ذلك من الدولة الشمولية المتجانسة حينما تمنحه هذه الحقوق. ومن المؤكد أن البشر المحرومين من الحقوق يكافحون في سبيل الحصول عليها، كما فعلوا مؤخراً في أوروبا الشرقية، في الصين وفي الاتحاد السوفياتي. ولكن معرفة ما إذا كانوا راضين إنسانياً بمجرّد حصولهم على تلك الحقوق، هي مسألة أخرى: إننا نتذكر دعابة من دعابات غروشو ماركس، حيث رفض فيها الانتماء إلى نادٍ قبله في عضويته؛ فما هي قيمة اعتراف جرى منحه لكل واحد، لأنه فقط كائن إنساني؟ إثر نجاح الثورة الليبرالية، كتلك التي حصلت في ألمانيا الشرقية في العام 1989، يصبح كلّ فردٍ مستفيداً من نظام الحقوق الجديد، سواءٌ أكافح أم لم يكافح في سبيل الحرية، حتى وإن كان راضياً بوضعه كعبد في ظل النظام القديم، وإن كان قد تعاون مع البوليس السياسي لذلك النظام. إن مجتمعاً يمنح حق اعترافٍ من هذا النوع باستطاعته أن يشكل نقطة البداية لتلبية غريزة الاعتراف (التيموس)؛ فمن الواضح أنه أفضل من ذلك المجتمع الذي يرفض حق الإنسانية لكل الناس. لكن هل يشكل الحصول على الحقوق الليبرالية، بحد ذاته، تحقيق تلك الرغبة الكبيرة التي تؤدي بالسيد الأرستقراطي إلى التعرّض لخطر الموت؟ حتى إذا

رضي العديد من الأشخاص بتلك الأنواع المتواضعة من الاعتراف، فهل سيكون هذا الأخير مرضياً حقاً بالنسبة لأولئك الذين، على رغم عددهم، يتمتّعون بطبائع شديدةالطموح؟ فإذا كان الكل راضياً تماماً بمجرد الحصول على حقوق في مجتمع ديمقراطي، دون التطلع إلى أي شيء آخر عدا المواطنية، أفلا نَجْنَحُ إلى اعتبار هؤلاء جديرين بالاحتقار؟ من جهة أخرى، إذا كانت رغبة الاعتراف غير متحقّقة أساساً من قبل الاعتراف الشمولي والمتبادل، أفلا تكون المجتمعات الديمقراطية قد أظهرت ضعفاً خطيراً[4].

ومن الممكن كشف النقاب عن التناقضات الملازمة لمفهوم الاعتراف الشمولي، عبر متابعة «حركة التقدير الذاتي» (autoestimation) التي تطورت في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة، والممثّلة بـ لجنة التقدير الذاتي التي أنشأتها مقاطعة كاليفورنيا في العام 1987[5]. هذه الحركة تقوم على أساس الملاحظة السيكولوجية الصحيحة القائلة إن كل عمل ناجح في الحياة ينبثق من معنى متعلق بقيمته الخاصة، وإذا ما كان الناس محرومين منه، فإن الإقرار بعدم كفاءتهم يكون، حكماً، نبؤة متحققة من تلقاء نفسها. فنقطة الانطلاق إذاً ـ التي هي كانطية ومسيحية على حد سواء، حتى لو كان أصحابها غير واعين لأصولهم الثقافية ـ تُفيدُ أن كل شخص هو كائن إنساني، وأنه للسبب عينه يتمتّع بشيءٍ من الكرامة. كان باستطاعة كانط، وبحسب التقليد المسيحي، أن يقول إن بمقدور كل الكائنات البشرية أن تقرّر العيش أوّلاً وفق القانون الأخلاقي؛ غير أن تلك الكرامة الشمولية تتوقّف على قدرة الإنسان في القول إن بعض الأفعال هي متناقضة مع القانون الأخلاقي، إذن سيئة. فتقدير ذات ـ النفس بشكلٍ صحيح يتضمن أن يكون المرء قادراً على الإحساس بالحياء أو بالاشمئزاز من نفسه إذا ما كان يعيش بمستوى يناسب بعض المتطلبات ذات النوعية الأخلاقية المحدّدة.

إن المشكلة مع الحركة الحالية للتقدير الذاتي هو أن أعضاءها، الذين يعيشون في مجتمع ديمقراطي ومساواتي، نادراً ما يتطوعون لاختيار ما ينبغي تقديره. إنهم يبتغون التوجّه نحو الناس واستقبال كل الناس، مؤكّدين لهم أن خِطّة حياتهم وشناعتها لا أهمية لها ما داموا يتمتّعون بقيمة شخصية وما داموا شخصاً معيّناً. إنهم لا يبتغون استبعاد شيء أو أحد باعتباره غير كفء. صحيح أنه من المحتمل، ومن الناحية التكتيكية، أن يكون شخص، محبطٌ تماماً وفاقدٌ الحظوة، معضوداً في لحظة عصيبة من قبل أحدٍ ما يعبر له عن دعمه وذلك بالحديث عن كرامته أو عن حالته «كشخص». ولكن في نهاية المطاف سوف تدرك الأم جيداً إنْ هي أهملت طفلها، والأب سيعرف [حاله] جيداً إنْ كان مُدمناً على الكحول، والفتاة ستدرك [أمرها] إنْ هي كذبت، لأن «الحيل التي تنطلي على الآخرين لا قيمة لها في تلك الرّدْهة الخلفية [الضمير] المعروفة جيداً حيث يضرب المرء موعداً مع ذات ـ نفسه». إن احترام الذات ينبغي أن يرتبط بدرجة من التحقق، مهما بلغت من الضعة والتواضع. فكلما كان التحقق أصعب، كان شعور التقدير للذات أكبر: إن قضاء دورة خاصة في البحرية يمكن أن يكون مصدر فخر أكبر من الوقوف في صف طويل من أجل الحصول على الحساء الشعبي. لكننا نعارض في مجتمع ديمقراطي، وبصورة راديكالية القول إن هذا النمط أو ذاك هو أفضل أو أكثر جدارة من الآخر[6].

هناك مشكلة أخرى إضافية تطرح مع الاعتراف الشمولي، يمكن أن تلخّص بهذا السؤال: «من يصنع التقدير؟». في الواقع أفلا يتوقّف الرضى الذي يستمدّه كلّ واحدٍ من الاعتراف، إلى حدٍ كبير، على نوعية الشخص الذي يقوم بفعل التقدير؟ أليس أكثر مدعاة للرضى أن يكون معترفاً بنا من قبل شخص نحترم حكمه، من أن يتأتى ذلك من أناس قليلي البصيرة؟ والأشكال الأسمى من الاعتراف ـ التي هي حتماً الأكثر إرضاءً ـ ألا ينبغي أن تأتي من مجموعات محصورة من الناس دائماً، باعتبار أن الدرجة الأكثر علواً من التحقق لا يمكن لها أن تُقدَّر حق التقدير إلاّ من أولئك الذين توصلوا إلى النقطة نفسها؟ فالاختصاصي في علم الفيزياء النظرية مثلاً، يكون على سبيل الافتراض أكثر رضىً إن نوّه به من هو أفضل الزملاء الفيزيائيين من أن يكون معروفاً في مجلة التايم Magazine Time. وحتى لو لم يكن المرء على هذه الدرجة المتقدمة من الذروة الثقافية، فإن السؤال عن نوعية الاعتراف يبقى معرضاً للنقد. هل الاعتراف الذي يلقاه المرء بفضل مواطنيته في نظام ديمقراطي معاصر، مثلاً، هو بالضرورة أكثر مدعاةً للرضى من الاعتراف الذي يلقاه، عادةً أعضاء في طوائف زراعية قبصناعية متحدة بشكل وثيق؟ في الواقع، مع أن هؤلاء الأخيرين لم يكن لديهم «حقوق» سياسية بالمعنى الحديث للكلمة، إلاّ أنهم كانوا أعضاء في جماعات مستقرة، مترابطة بعلاقات القُربى، والعمل والدين، و«يعترفون» ببعضهم ويحترمون بعضهم بصورة متبادلة، حتى لو كانوا خاضعين للاستثمار ولتجاوزات أسيادهم الاقطاعيين. وبصورة متناقضة تماماً، يبدو قاطنو المدن الحديثة الذين يقيمون في مجمّعات ضخمة من الشقق قد تعترف حقاً بهم الدولة: لكنهم غرباء بالنسبة للناس الواقعيين الذين يعملون ويعيشون معهم.

كان نيتشه يعتقد أنه ما من سمو (جودة)، عظمة، أو أي نُبل إنساني ممكن، خارج المجتمعات الأرستقراطية[7]. وبكلمة أخرى، إن الحرية الحقيقية أو الإبداعية لا يمكن أن تولد إلاّ من رغبة العظمة الأنوية (Mégalothymia)، أي من رغبة الاعتراف بالتفوّق على الآخرين. فحتى لو كان الناس قد ولدوا متساوين، فإنهم لن يصلوا إلى حدودهم الخاصة بهم إذا ما اكتفوا بكونهم كبقية الناس: إن الرغبة بأن يُعْتَرف بالمرء كشخص متفوّق، ضروريةٌ إذا ما شاء أن يتفوق على ذاته. تلك الرغبة ليست فقط القاعدة للفتوح والامبريالية. ولكنّها هي أيضاً الشرط المسبق لخلق شيء ما ذي قيمة في كل الميادين: سيمفونيات، لوحات، روايات، قواعد أدبية أو أنظمة سياسية. يُشير نيتشه إلى أن كل شكل من أشكال السُّمو الحقيقي ينبغي أن ينشأ، في الأساس، من عدم الرضى، من انقسام الذات على الذات، وفي نهاية المطاف من حرب ضد ذات ـ النفس مع كل ما تتضمّنه من معاناة: «لا بدّ دائماً من أن يقطن السديمُ الذات ليعطي النور إلى نجمة راقصة». فالصحة الجيدة والرضى الذاتي هما وزنان معطلان [للسمو]. أما رغبة الاعتراف (التيموس) فهي في الإنسان الجانب الذي ينشد قصداً الكفاح من أجل التضحية، والذي يحاول البرهنة بدوره بأن الأنا هي شيء أفضل وأرفع من الحيوان الهَلُوع، المحتاج، المحدود عضوياً والمختزل إلى غرائزه. لا يحس كل الناس بهذه الشوكة، إلاّ أن رغبة الاعتراف عند أولئك الذين تثيرهم، لا يتمّ إرضاؤها بمجرد الاعتراف بتساويهم في الشأن مع سائر الكائنات الإنسانية الأخرى.

إن الجهود المبذولة لعدم التساوي مع الآخرين تظهر في كل مناحي الحياة، حتى في غمرة الحوادث، كحوادث الثورة البلشفية مثلاً، التي نزعت إلى بناء مجتمع يقوم على المساواة الكاملة بين البشر. إن ثمة رجالاً كلينين، وتروتسكي، وستالين لم يكونوا مجرد أفراد ينزعون إلى أن يصبحوا إزاء أنفسهم مُجرَّد أشخاص متساوين وبقيّة البشر: لو كان الأمر كذلك، لما كان لينين غادر سامارا Samara ولربما بقي ستالين طالباً في حلقة تيفليس Tiflis. فصُنْعُ ثورة وخلق مجتمع جديد كلياً يتطلب فرديّات مرموقة، تتحلّى بصلابة، وبرؤية، بفظاظة وذكاء أعلى من المتوسط، وهي ميزات تحلّى بها البلاشفة الأوائل كلّهم وعلى أعلى مستوى. مع ذلك، فإن نمط المجتمع الذين سعوا إلى بنائه كان ينزع إلى إلغاء الطموحات والميزات التي يملكونها هم أنفسهم. لهذا السبب ربما نجد أن جميع الحركات اليسارية، ابتداءً بالبلشفيك والشيوعيين الصينيين وصولاً إلى «الخضر» الألمان، تنتهي إلى مواجهة مبدأ «عبادة الشخصية» لدى قادتها، ما دام هناك توتر لا مناص منه بين مُثُلهم «الإزوتيمية» القائمة على تصوّر مجتمع متساوٍ وبين النماذج البشرية ذات التفاخر الأنوي التي يتطلبها هكذا مجتمع.

ومن المحتمل أكثر إذاً أن يكون أفرادٌ، كلينين وتروتسكي، يناضلون في سبيل شيء أسمى وأصفى، قد ولدوا في مجتمعاتٍ خاضعة للنظرية القائلة إن الناس لم **يُخْلَقُوا متكافئين**. والمجتمعات الديمقراطية، الخاضعة لنظرية معاكسة، تنزع إلى تنمية الاعتقاد بالمساواة في كل أنماط الحياة وكل أنواع القيم. إنها لا تخبر المواطنين كيف ينبغي أن يعيشوا، وعمّا يجعلهم سعداء، فضلاء أو عظماء[8]، بل على العكس فإنها تزرع فضيلة التسامح، التي تصبح الفضيلة الرئيسة في المجتمعات الديمقراطية. وإذا كان الناس لا يستطيعون التأكيد أن نوعاً خاصاً من الحياة هو متفوق على نوع آخر، فإنهم يرتدون إلى التأكيد على الحياة ذاتها، أي على الجسد، بمخاوفه وحاجاته. وفيما كل الأرواح لا يمكنها أن تكون فاضلة وموهوبة بالدرجة عينها، فإن كل الأجساد يمكنها أن تتألّم؛ لهذا نرى المجتمعات الديمقراطية تنزع إلى أن تكون رؤوفة، وتسعى إلى إعلاء الاهتمام بالحد من المعاناة الجسدية، إلى المستوى الأول من اهتمامها. وليس عَرَضاً إذاً أن يهتمّ سكان المجتمعات الديمقراطية بالحياة المادية والربح في عالم اقتصادي قائم على تلبية الحاجات الصغيرة العديدة للجسد. وبحسب نيتشه، فإن الإنسان الأخير «غادر المناطق حيث تصعب المعيشة بسبب الحاجة إلى الدفء».

لذا يستمر العمل، نظراً لأنه شكل من أشكال التسلية. ولكننا نُحاذر ألّا تكون التسلية تلك شغلنا الشاغل. لا أحد يغدو أكثر فقراً أو غنىً: فالحالتان تتطلبان الكثير من الجهد. ومن يريد أن يحكم بَعْد؟ من يُطيع؟ فالحالتان تتطلبان الكثير من الجهد.

قطيع بدون راع! الكل يبتغي الشيء عينه، الكل متشابه: وإن شعر أحدهم باختلافه عن الآخرين، فإنه يدخل طوعاً المصحّ[9].

لقد أصبح من العسير، على نحو خاص، على سكان المجتمعات الديمقراطية أن يضعوا في حسابهم بطريقة جدية، مسائل ممهورة بمضمون أخلاقي حقيقي في الحياة العامة. فالأخلاقية تتضمن تمييزاً بين الأفضل والأسوأ، الجيد والرديء، مما يَخرق على ما يبدو المبدأ الديمقراطي

للتسامح. لهذا السبب يهتم الإنسان الأخير، خصوصاً، بصحته وأمنه الشخصي، لأنها ـ على الأقل ـ حقائق لا تقبل النقاش. في أميركا اليوم، لم يعد من المناسب أبداً أن يقوم شخص ما بمهاجمة صديقٍ له، معروفٍ بأنه متزوج، لدى رؤيته في مطعم برفقة عشيقته لكونه يخون زوجته. فالناس الذين يفعلون ذلك يعتبرون أخلاقياً حقيرين، فهم لا يملكون أية صفة تخوّلهم تقديم النصائح للغير حول الطريقة التي ينبغي أن يعيشوا بموجبها. بينما النوع عينه من الأشخاص بإمكانه أن ينتصب فجأة ويأمر الآخرين بالتوقف عن التدخين. بعبارة أخرى، نحن نشعر بأننا مستعدّون لإسداء الدروس الآخرين فيما يتعلق بحالتهم الجسدية، ولكن ليس فيما يتعلق بصحتهم المعنوية. بالنسبة للأميركيين، فإن صحة أجسادهم ـ غذائهم ومشروبهم، التمارين التي يقومون بها، الحالة الصحيّة التي هم عليها ـ أصبحت هاجساً يستحوذ اهتمامهم أكثر من المسألة الأخلاقية التي كانت تؤرق أسلافهم. وفي الواقع، فإن التوجيه «كونوا في صحة جيدة» أصبحت له وضعية الآمر الأخلاقي، هذا الشرط الوحيد الذي تبقّى لدينا لملء فراغنا النفسي الكبير.

عندما جعل الإنسان الأخير من المحافظة على الذات أولى الموجبات، فإنه راح يشبه العبد الهيغلي إبان الصراع الدموي، في بداية التاريخ. لكن وضعية الإنسان الأخير تعتبر أكثر سوءاً لأنها ناتجة عن سيرورة تاريخية متكاملة تتابعت منذ ذلك الوقت، باعتبارها تطوراً جمعياً معقداً للمجتمع الإنساني في اتجاه الديمقراطية. وبحسب نيتشه، في الواقع، فإن أية عضويةٍ حيّةٍ لا تكون سليمة، قوية أو منتجة إلّا إذا كانت تعيش وهي مركزة أنظارها على بعض الأهداف، أي على جملة من القيم والاعتقادات المقبولة مطلقاً وبلا نقاش. «فإن أي فنان لن يرسم لوحته، وأي جنرال لن يحقق نصره، وأية أمة لن تكتسب حريتها» بدون هذا الأفق، بدون حب العمل الذي يمارسون «حبّاً عظيماً، أكثر ممّا يستحقّ»[10].

بيد أن معرفتنا للتاريخ، هي بالضبط التي تجعل هذا الحب مستحيلاً. فالتاريخ يعلمنا، في الواقع، أن الآفاق تعدّدت في الماضي بما لا يُحصى ومنها: حضارات، ديانات، قواعد أخلاقيّة، و«نظام قيّم». فالشعوب التي كانت خاضعة لها، والتي لم يكن لديها معرفتنا الحديثة للتاريخ، كانت تعتقد أن أفقها هذا هو وحده الممكن. غير أن أولئك الذين أتوا في نهاية هذا التطور ـ أولئك الذين يعيشون في العصر القديم للإنسانية ـ لا تنقصهم الروح النقدية إلى هذا الحدّ. فالتربية الحديثة، تلك التربية الشمولية الشديدة الحيوية لتهيئة المجتمعات من أجل عالمٍ اقتصادي حديث، تُحَرِّرُ البشر من تعلّقهم بالتقاليد وبالسلطة. إنهم يفقهون أن أفقهم ليس شيئاً آخر غير أفقٍ، وليس أرضاً صلبة، بل هو سراب ينقشع عندما يقتربون منه، ليترك مكاناً هو عينه لأفق آخر. لهذا السبب يُعتبر الإنسان الحديث الإنسان **الأخير**؛ لقد قذّرته تجربة التاريخ، فهو محرّر من الوهم المتعلّق بإمكانية اختبارٍ مباشر للقيم.

تعزز التربية الحديثة اتجاهاً معيناً نحو النسبوية، المذهب الذي بمقتضاه تكون الآفاق وكل القيم نسبيةً بالنظر إلى المرحلة والمنطقة التي هي فيها. فتعاليم النسبية تقضي بأنه لا وجودَ لما هو جيدٌ، صائبٌ أو جميلٌ: فتلك المفاهيم ما هي إلّا أوهام تعكس مصالح الذين يطرحونها وأحكامهم المسبقة. إن تلك الفكرة التي أسهم نيتشه نفسه بنشرها، متواجدة في محيطنا

الاجتماعي البيتي. فصحيفة الـ Time، مثلاً، في منتخباتها «الأفضل للعام» 1990، تؤكد بالمناسبة أن «فكرة الأفضل [. . .] هي عبارة عن وهم. فلا وجود «لأفضل». بل هي ببساطة طريقة ليبدو فيها الذاتي موضوعياً. والمنتخبات المشابهة إنما تضمّ الأحكام المُسبقة، أو على الأقل مصالح الذين يضعونها». لكن إذا لم يكن «الأفضل» سوى وهم، و«السيدة الأفضل أناقة في ملابسها للعام»، و«أفضل فيلم في العام» لا وجود لها، فبالتالي ليس هناك من مبرر للاعتقاد بأن ثمة نظاماً سياسياً يضمن الحقوق الأساسية للإنسان أفضل من نظام آخر لا يضمن هذه الحقوق. بمقتضى هذه النظرية، لا يكون إيثارنا للديمقراطية الليبرالية إلا «حكماً مسبقاً»، أو «مصلحة». إن النسبية تعزّز حكم الديمقراطيين المسبق لصالح المساواة الأساسية لكل أنماط الحياة، وتعزز بالدرجة عينها نوعاً من الوضاعة الأنانية. إن المذهب الذي بمقتضاه لا وجود لأي منظور ذي امتياز، ولا لأية حقيقة مطلقة، يتطابق بطريقة محبّبة مع رغبة الإنسان الديمقراطي في الاعتقاد بأن نمط حياته هو بجودة أي نظام آخر. وفي هذا السياق، لا تؤدي النسبية إلى تحرير العظماء والأقوياء، ولكن إلى تحرير ما هم دون الوسط (الوضعاء)، أولئك الذين قلنا عنهم على التوّ أن لا رادع يردعهم[11]. لقد رفض العبد في بداية التاريخ، المخاطرة بحياته في المعركة الدموية لأنه كان هلوعاً بالغريزة. أما الإنسان الأخير، في نهاية التاريخ، فهو يعْلم أن لا فائدة من المخاطرة بحياته من أجل قضية ما، لأنه يعلم أيضاً أن التاريخ كان مليئاً بالمعارك عديمة الجدوى، حيث قاتل فيها البشر لتقرير ما إذا كان ينبغي أن يكونوا مسيحيين أو مسلمين، بروتستانت أو كاثوليك، ألماناً أو فرنسيين. لقد بيّن مجرى التاريخ غالباً، أن الاستقامة التي تؤدي بالبشر إلى أفعال يائسة من الإقدام والتضحية ليست سوى أحكام مسبقة ذميمة. إن الناس المنبثقين من التربية الحديثة يكتفون بالبقاء قابعين في بيوتهم مهنئين أنفسهم برحابة صدرهم وبخلوّهم من التعصب، يقول لهم زرادشت نيتشه في هذا الصدد: «لأنكم تتكلمون هكذا: «واقعيون نحن تماماً واقعيون، خالون من كل اعتقاد أو خرافة» وتنفخون صدوركم - ولكن وأسفاه - إنها خاوية!»[12].

إن العديد من الأشخاص، في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، خاصة في أوساط الشباب، لا يكتفون بتهنئة أنفسهم لرحابة صدرهم؛ إنهم يودّون «العيش وهم يصبون نحو هدفٍ محدّدٍ»، كما أنهم يبتغون في الواقع اختيار عقيدتهم والتزامهم «بقيم» أعمق من الليبرالية نفسها، كتلك الاعتقادات التي توفرها الأديان التقليدية. لكنهم يواجهون مشكلة لا تُقهر، لأنهم يتمتّعون بحريّة اختيار عقيدتهم أكثر من أي مجتمع تاريخي آخر، إذ باستطاعتهم أن يصبحوا بملء إرادتهم، مسلمين، بوذيّين، ثيو-صوفيين، «هارا كريشنا»، أو أعضاء في طائفة Lyndon la Rouche، ذلك عدا الاختيارات التقليدية ككاثوليكيين أو معمدانيين. غير أن حقيقة الاختيار نفسه محيِّرة، وأولئك الذين يختارون هذا الطريق أو ذاك لا يفوتهم تعدّد الاختيارات الأخرى التي لم ينتقوها. إنهم يشبهون الشخصية التي رسمها وودي آلن ـMickey Sachs ـ والتي حين علمت بأنها مصابة بسرطان عضال، إنْدَفَعَتْ لتسوُّقٍ (shopping) يائسٍ داخل السوق التعاونية الخاصة بالأديان العالمية. وما يجعله أحدُهم راضياً بواقع حياته في النهايةً ليس أقل اعتباطاً من اختياره الأوّل: إذ يقرّر بعد استماعه مثلاً إلى أغنيةٍ Potato Head Blues للمغني لويس أرمسترونغ، أنّه

وبعد كل شيء ما زالت بعض القيم الأكيدة باقيةً.

حينما كانت الطوائف الجماعية ملتحمة بواسطة عقيدة وحيدة موروثة عن أسلافهم البعيدين، كانت سلطة العقيدة تلك بمثابة ضمانة، ومن ثمة أصبحت عنصراً تشكيلياً للطابع الأخلاقي لكل فرد منهم. كانت العقيدة تربط أعضاء العائلة فيما بينهم، وكذلك سائر أعضاء المجتمع في جملته. إن إجراء اختيار من هذا النمط اليوم في مجتمع ديمقراطي لا ينطوي إلاّ على القليل من الكلفة والقليل من النتائج، لكنه يمنح القليل من الرضا أيضاً. من الممكن بالطبع الالتحاق بالطوائف الدينية الصغيرة، ولكن من المشكوك فيه أن تغطي تلك الطوائف مجموعات العمل وما جاور ذلك. فعندما تصبح العقيدة مُحرجةً (عندما يُحرم الفرد من الإرث مثلاً بسببها، أو إذا علم أن مرشده الروحي (gourou) قد ضبط بتهمة الاحتيال)، فإنها سرعان ما تتلاشى كأي طور من أطوار المراهقة.

لقد كان نيتشه مناصراً جذرياً لفكرة عدم التساوي بين البشر، مع توجه سياسي مناوىء بشدّة للديمقراطية. غير أن نظريته المتعلّقة بالإنسان الأخير لاقت أصداءً لدى عدد كبير من المفكرين الحديثين، الذين تفحّصوا بعمق طابع المجتمعات الديمقراطية[13]، ومن بينهم توكفيل الذي شاطر نيتشه هاجسه المتعلّق بزوال نمط حياة السيد من الأرض مع مجيء الديمقراطية. والسيد، الذي حدّد القانون لنفسه وللآخرين فبدلاً من أن يخضع له بطريقة سلبية، كان أنبل وأكثر شعوراً بالرضى من العبد. لقد اعتبر توكفيل إذاً أن طابعَ الحياة شديد الخصوصية في أميركا الديمقراطية، معضلةٌ صعبةٌ، كفيلة بأن تؤدي إلى ضمور الروابط الأخلاقية التي تربط البشر ببعضهم في المجتمعات مابعد ـ الديمقراطية. لقد خشي توكفيل مثل نيتشه، ومن قبله، أن يؤدي هدم العلاقات الشكلية بين الأسياد والعبيد إلى جعل هؤلاء الأخيرين أسياد أنفسهم، بل أن تؤدي بهم إلى نوع جديد من العبودية:

إنني أسعى إلى معاينة الأمارات الجديدة التي قد يتمظهر فيها الاستبداد في العالم. إن التفصيل الأول الذي يفاجىء المراقب، هو عددٌ لا يُحصى من الناس المتكافئين والمتماثلين جميعاً الذين يتهالكون بلا هوادة في تحصيل الملذات الدنيئة والرخيصة التي ينوء بها وجودهم. كلٌ منهم، يعيش على حدة، وكأنه غريب عن مصير البقية؛ فأطفاله وأصدقاؤه الحميمون يكوّنون بالنسبة له الإنسانية بأجمعها. أما فيما يتعلق ببقية مواطنيه، فإنه يجاورهم، ولكنه لا يراهم؛ إنه في اتصال معهم ولكنه لا يحسّ بهم، إنه لا يوجد إلاّ بنفسه ومن أجل نفسه؛ وإذا كانت أواصره العائلية باقية له، فمن الممكن القول إنه، على أي حال، قد فقد وطنه.

أمّا فوق هذا الجنس من البشر فتقوم سلطة عظيمة واصية، تأخذ على عاتقها هي وحدها مهمة توفير مُكافآتهم والسهر على مصيرهم. تلك السلطة هي سلطة مطلقة، دقيقة، منتظمة ساهرة وعذبة. قد تكون كسلطة الأب لولا كان هدفها تهيئة هؤلاء البشر، على صورتها، لِيُصبحوا بالِغين؛ ولكنها تسعى على العكس إلى الحفاظ عليهم في مرحلة الطفولة الدائمة. إنها مغتبطة تماماً لكون الناس يتمتعون، ما داموا لا يفكرون بشيء آخر غير المتعة[14].

في بلد كبير كأميركا، نجد أن الواجبات المرتبطة بالمواطنية طفيفة، وصغر حجم الفرد بالمقارنة مع سعة البلد جعلت هذا الفرد لا يشعر بأنه سيد نفسه، وإنما ضعيف وعاجز في مواجهة أحداث لا يستطيع التحكم بها. ما الفائدة الحقيقيّة في القول إن الناس أصبحوا أسياد أنفسهم، باستثناء [الكلام على] الصعيد الأكثر تجريداً والأكثر تنظيراً؟

لقد استبق توكفيل نيتشه عندما كان على وعي تام بما كان قد فُقد، خلال تحوّل المجتمعات من الأرستقراطية إلى الديمقراطية. فتلك الأخيرة، كما لاحظ، تُنْتِجُ أشياء جميلة ولكن غير مفيدة وهي موقوفة على المجتمعات الأرستقراطية، بدءاً من الشعر والنظريات الميتافيزيقية وانتهاءً بتحف Fabergé الشهيرة التي تتّخذ شكل البيضة؛ ولكنها بالمقابل تنتج حالياً كمية تفوق الأولى بكثير، من الأشياء المفيدة ولكن القبيحة: أدوات آلية، طُرق سيّارة، عَرَبات لكل الأراضي ومنازل جاهزة. (أمّا أميركا الحديثة فقد نجحت في جعل أذكى شبيبتها المتفوقة تُنْتِجُ أشياء غير جميلة وغير مفيدة، كتلك الجبال من الدعاوى التي ينتجها المحامون كل سنة). بيد أن فقدان العمل الفني اليدوي أمرٌ ثانوي، إذا ما قورن بفقدان بعض الإمكانات الإنسانية من العالم الأخلاقي والنظري، تلك الإمكانات التي كانت تُغَذى بأدبيات التسلية، وتتعارض مع كل هدف نفعي عن قصد لدى المجتمعات الأرستقراطية. فلقد كتب توكفيل، عبر فقرة تحيل إلى العالم الرياضي والمفكر الديني باسكال، ما يأتي:

> لو أن باسكال لم يكن ليسعى إلا إلى بعض الكسب الضروري، وحتى لو كان مدفوعاً بحب المجد وحده، فلست أعتقد أنه كان بمقدوره أن يحصر قوى فكره كلها كما فعل، وذلك بهدف استكشافٍ أفضل لأعظم أسرار الخالق خفاءً وسريةً. وإذ أرى ما كان يفعله بنفسه، وقد انتزع روحه من كل تكاليف الحاة، مكرساً إياها كلياً لأبحاثه، وقاطعاً كل ارتباطات الجسد بالوجود كيما يموت وهو دون الأربعين من عمره، فإنني أظل مذهولاً وأدرك أن الأمر لا يتعلق بقضية عادية، تلك التي يتم إنجازها على هذا النحو (الذي يتطلب) إنتاج [أوبثْلَ] جهود فائقة استثنائية[15].

إن باسكال، الذي أعاد في طفولته اكتشاف فرضيات اقليدس الرياضية، فقد دخل أحد الأديرة وهو في عمر يناهز الواحد والثلاثين. وكان لديه حزام مرصع بالمسامير مشدودٌ على الكرسي الذي يجلس عليه عندما يأتون لمشاورته؛ ولّما كان يحس أنه بدأ يشعر بلذة الحوار فإنه كان يغرق في كرسيه لإماتة جسده[16].

كان باسكال طيلة فترة كهولته مثل نيتشه، فريسةً للمرض؛ وفي السنوات الأربع الأخيرة من وجوده، فقد كل إمكانية الاتصال بالآخرين. لم يكنْ يزاول رياضة الهرولة (Jogging)، ولم يكن يعبأ البتة بآثار التبغ الثانوية على صحته، لكنه كان قادراً، خلال السنوات التي سبقت موته، على إنتاجِ إحدى أعمق التأملات الروحية في التراث الغربي كله. فواقعُ أنّ مهنة واعدة في ميدان مفيد كالرياضيات، جرى التضحية بها في سبيل التأمل الديني، قد أثارَ سخط كاتبِ سيرةٍ أميركي، كان قد اقترح أنه ينبغي على باسكال، «وقد أوتي له أن يرخي القُلوس [. . .] أن يعطي قبل انعزاله عن العالم كل ما لديه، بدلاً من أن يهدر النصف الأفضل من حياته مكموراً تحت ركام تصوف لا معنى له وملاحظات سطحية حول بؤس الإنسان وكرامته»[17].

«منذ القديم كان العالم أجمع مجنوناً»، ذلك ما يقوله أبرع «الناس الأخيرين».

لقد كان خوف نيتشه الأعظم أن تنتصر الطريقة الأميركية للحياة (American way of life)، لكن توكفيل كان مسلِّماً بفكرة الانتشار المحتم لها، وكان راضياً بها إلى حد معين. وعلى عكس نيتشه، كان يشعر بالتحسينات الطفيفة التي توفرها الديمقراطية لحياة الجماهير المستضعفة. على أي حال، كان يشعر أن صعود الديمقراطية حتميّ بحيث تبدو كل مقاومة له بلا رجاء وغير مثمرة: إلاّ أن، ما كان يمكن طرحه كحل أفضل هو إبلاغ أكثر أنصار الديمقراطية حميّةً بوجود بدائل جديدة لنظامهم الأثير، الذي لا يمكن المحافظة عليه إلاّ باعتدال الديمقراطية نفسها.

لقد شاطر كوجيف اعتقاد توكفيل بالطابع المحتم للديمقراطية الحديثة، وتصور هو أيضاً ضريبته بعبارات مشابهة. فإذا كان الإنسان يُعرَّف برغبته من أجل الاعتراف وبعمله من أجل السيطرة على الطبيعة، وإذا ما حصل في نهاية التاريخ على الاعتراف بإنسانيته وعلى الوفرة المادية معاً، عندئذٍ يزول «الإنسان كإنسان» من الوجود لأنه يكون قد توقف عن العمل والكفاح.

> إن اختفاء الإنسان في نهاية التاريخ ليس إذاً كارثة كونية: فعالم الطبيعة يبقى على ما هو عليه منذ الأزل. وهو ليس كارثة بيولوجية أيضاً: فالإنسان سوف يبقى كائناً حياً كحيوان مُنسجم مع الطبيعة، أو ككينونة مُعطاة. فما سوف يختفي هو الإنسان بمعنى الكلمة - أي الفعل النافي للمعطى، أو الخطأ أو عموماً الذات المقابلة للموضوع[. . .][18].

تعني نهاية التاريخ نهاية الحروب والثورات الدموية. فباتفاقهم على الغايات، تزول القضايا الكبرى التي يتقاتل الناس باسمها[19]. وقد يمكنهم إشباع حاجتهم بفضل النشاط الاقتصادي، لكنهم سوف لا يخاطرون بعد الآن بحياتهم في المعركة. بعبارة أخرى، من الممكن أن يصبحوا مرة أخرى حيوانات، على الصورة التي كانوا عليها قبل المعركة الدموية التي دشنت التاريخ. الكلب المستلقي في الشمس طوال النهار، سعيدٌ ما دام قد حصل على غذائه، ولأنه راضٍ تمام الرضى بما هو عليه، فهو لا يخشى أن تفعل الكلاب الأخرى ما هو أفضل منه، أو أن تبقى مهنته ككلب مُراوِحة مكانها. فإذا توصل الإنسان إلى مجتمعٍ ينجح فيه بإلغاء الظلم، فسوف تغدو حياته شبيهةً بحياة الكلب[20]. والحياة الإنسانية إذاً تشتمل على مفارقة عجيبة: إنها تلتمس الظلم، ما دام الكفاح ضد الجَوْر هو ما يستدعي الفضائل والخصال الأسمى في الإنسان.

لم يكن كوجيف، على عكس نيتشه، حانقاً من تلك العودة إلى الحيوانية؛ بل اكتفى حتى بتمضية بقية حياته في العمل في إطار تلك البيروقراطية التي يفترض فيها الإشراف على بناء المقر النهائي «للإنسان الأخير»: ألا وهو المجلس الأوروبي. وفي مجموعة من الملاحظات الساخرة المتعلّقة «بقراءاته لهيغل»، يُعلن أن نهاية التاريخ تشمل نهاية الفن والفلسفة أيضاً، وفي الوقت عينه، نهاية نشاطية حياته. فلن يعود من الممكن خلق فن راقٍ هدفه التعبير عن طموحات حقبة كبرى، كإلياذة هوميروس أو لوحات العذراء (Madonas) لـدافنشي، أو لوحات بوذا العظيمة لكاماكيرا، لأنه، وبالنسبة للفنانين، لن يعود هناك حقبٌ جديدة ولا إنجازات بارزة للروح الإنسانية صالحة للتمثيل. قد تظل تُكتب أشعار لا نهاية لها عن جمال الربيع أو حول نهود لطيفة مثيرة لفتاةٍ صبية، ولكن لن يكون بالمستطاع كتابة شيء أساسي جديد حول وضعية الإنسان.

والفلسفة تصبح مستحيلة أيضاً، باعتبارها ستكتسب وضع الحقيقة مع نظام هيغل. و«فلاسفة» المستقبل، إذا ماسعوا إلى جديدٍ مختلف عن هيغل، فلن يكون بإمكانهم قول ما هو جديد، وإنما ترداد أشكالٍ قديمة من الجَهالة[21]. وعلاوة على ذلك، «فإن ما سوف يختفي [. . .] ليس الفلسفة أو طلب الحكمة الخطابية فحسب، وإنما تلك الحكمة نفسها». إذ لن يعود لدى هذه الحيوانات مابَعْد ـ التاريخية «مفهوم دوني للعالم وللأنا»[22]. فالثوار الذين قاتلوا جهاز أمن تشاوشيسكو (Securitate)، والطلاب الجسورون الصينيون الذين واجهوا الدبابات في ساحة تيان أن مِن، والليتوانيون الذين قاتلوا موسكو من أجل استقلالهم القومي، والروس الذين دافعوا عن برلمانهم ومكتسباتهم الديمقراطية كانوا الأكثر حرية، إذاً أكثر الكائنات إنسانية. إنهم العبيد القدامى الذين أظهروا استعدادهم للمخاطرة بحياتهم في معركة دموية بغية تحرير أنفسهم. ولكن عندما ينجحون، كما سوف يتوصّلون إلى ذلك فعلاً، فإنهم سيقيمون مجتمعاً ديمقراطياً مستقراً حيث يفقد فيه الكفاحُ والعملُ بالمعنى القديم للكلمة، طابعه الضروري، وحيثما سوف يتعذّر عليهم أن يغدوا بشراً وأحراراً كما جرى لهم أثناء كفاحهم الثوري[23]. إنهم يتصورون، اليوم، بأنهم سيصبحون سعداء إذا ما وصلوا إلى أرض الميعاد تلك، وإذا ما اشبعوا الكثير من الحاجات الراهنة في رومانيا أو الصين. سوف يقتنون جميعهم يوماً ما، غسالات، أوانٍ، آلات مسجّلة، وعربات خصوصية. لكن هل سيكونون راضين عن أنفسهم؟ أو سيبدو أن رضى الإنسان، على عكس غبطته لا يولد من الهدف نفسه، وإنما يولد من الكفاح والعمل المبذول للوصول إليه؟

حينما كان زرادشت نيتشه يتحدث إلى الجمهور عن الإنسان الأخير، علت صيحة تقول: «أعطنا ذلك الإنسان يا زرادشت»؛ «إجعلنا هذا الإنسان الأخير ونحن نُعفيك مما يتبقى!». إن حياة الإنسان الأخير هي حياة الأمان الشخصي والوفرة المادية، تماماً كما يعد به السياسيون الغربيون، عادة، ناخبيهم في الحملات الانتخابية. هل هذا حقاً هو الهدف الأسمى للتاريخ الإنساني في الألفيات الأخيرة هذه؟ هل ينبغي أن نخشى كوننا مغتبطين وراضين من وضعنا، وألاّ نكون مخلوقات إنسانية وإنما حيوانات من نوع الإنسان القديم [العاقل] (homo Sapiens)؟ أو بالأحرى ألا يكمن الخطر في أن نكون مغتبطين في مستوى من وجودنا، بينما نكون غير راضين من أنفسنا في مستوى آخر، فنكون بذلك مستعدين إلى إعادة زج العالم في التاريخ بكل حروبه، وجوره، وثوراته؟

- 29 -

أحرار وغير متساوين

من الصعب جداً على الذين يعتقدون بالديمقراطية الليبرالية متابعة نيتشه بعيداً في الطريق الذي يسلكه. فنيتشه كان يعارض بطريقة مكشوفة الديمقراطية والعقلانية التي تقوم عليها. كان يُطلق الدعوات في سبيل ولادة أخلاقية جديدة من شأنها أن تعزّز القوي على حساب الضعيف، وأن تفاقم من اللامساواة الاجتماعية لا بل من شأنها تعزيز نوع معيّن من القساوة. لكي نكون نيتشويين جيدين ينبغي علينا أن نحجر القلب والروح. كان يعيش يعين نوعاً من الحياة الشاقة الخالية من الراحة والسلام؛ أصابعه كانت تزرق لشدة البرودة في غرفته، وذلك لرفضه تدفئتها في الشتاء، فكان نادراً ما يمضي يوماً من عشرة دون أن يعاني من آلام الرأس المزمنة، حتى قبل إصابته بالجنون.

في المقابل، يمكننا القبول عامّةً بعدد من ملاحظاته السيكولوجية المرهفة، حتى لو رفضنا أخلاقيته؛ كالكيفية التي تتجلى بها رغبة الثواب والعقاب مثلاً والتي غالباً ما تبدو مترسّخة في البغضاء التي يكنّها الضعيف تجاه القوي؛ والنتائج الروحية للرأفة والمساواة المولدة للوهن. وحقيقة كون بعض الأفراد، لا ينشدون، عمداً، الراحة والأمان كما يصوغها التقليد النفعي الأنكلو - سكسوني؛ والطريقة التي يبدو خلالها الصراع والمخاطرة عنصرين تكوينيّين للروح الإنسانية؛ والعلاقة بين الرغبة في أن يكون المرء أعظم من الآخرين وإمكانية السمو والتجاوز الشخصي: فكل تلك النظرات يمكن أن تعتبر أفكاراً حاسمة فيما يتعلق بالشرط الإنساني، يمكن القبول بها دون إحداث قطيعة مع التراثات المسيحية والليبرالية التي نحيا فيها.

في الواقع، إن نظرات نيتشه السيكولوجية مألوفة لدينا، ما دام يتكلم على غريزة الاعتراف. ويمكن القول، إن مركز اهتمامه الأساسي هو مستقبل رغبة الاعتراف - وقدرة الإنسان على اضفاء قيمة على الأشياء وعليه هو نفسه - هذه الرغبة الذي يرى أنها مهددةً بالمعنى التاريخي للإنسان وبانتشار الديمقراطية. بالمحصلة يمكن اعتبار فلسفة نيتشه، بصفة عامة، تجذيراً لتاريخانية هيغل، كما أن سيكولوجيته تجذيرٌ للتأكيد الذي أسبغه هيغل على رغبة الإعتراف.

ودون أن نشاطر نيتشه حقده على الديمقراطية الليبرالية، يمكننا أن نستعمل آراءه حول العلاقات الصعبة القائمة بين الديمقراطية ورغبة الاعتراف. إذ أننا بقدر ما تفلح الديمقراطية في تطهير الحياة من رغبة التشوّف الأنوي [الميغالوتيميا]، واستبدالها بالاستهلاك العقلاني، فإننا سوف نصبح الإنسان الأخير. إلّا أن الكائنات الإنسانية ستنقلب ضد هذه الفكرة، القائلة إن المرء عضو امتثالي في دولة شمولية ومتجانسة، حيث يغدو كلُّ فرد شبيهاً بالآخر، وذلك في كل مكان من المعمورة نمضي إليه. إنهم يودّون أن يكونوا مواطنين على أن يكونوا برجوازيين، لأنهم يجدون أن حياة العبد بدون سيد ـ حياة الاستهلاك العقلاني ـ هي في نهاية المطاف حياةٌ مملةٌ. إنهم يبتغون الحصول على مثالات يَحْيَون ويموتون من أجلها، حتى لو كان الأهم منها قد تحقق في الحال، ويبتغون المخاطرة بحياتهم، حتى لو كان النظام العالمي للدول قد أفلح في إبطال كل إمكانية للحرب. هنا يكمن «التناقض» الذي لم تحله بعد الديمقراطية الليبرالية.

في المدى الطويل، فإن الديمقراطية الليبرالية، هي نفسها، يمكن أن تكون عرضة للتخريب، إمّا بسبب الإفراط في رغبة التشوف الأنوي، أو بسبب الايزوتيميا التي هي الرغبة المتعصبة في الاعتراف بالمساواة. وبالنسبة لنا، فإن الحالة الأولى هي التي تمثل في نهاية المطاف الخطر الأكبر على الديمقراطية. إن الحضارة التي تشجّع الرغبة الإزوتيمية بدون روادع، وتسعى بتعصب إلى تصفية كل مظهر من مظاهر الاعتراف اللامتساوي، سوف تنال من الحدود التي تفرضها الطبيعة نفسها. نحن الآن في نهاية فترة حاولت خلالها الشيوعية استعمال سلطة الدولة لتصفية اللامساواة الاقتصادية، وحطمت أساس الحياة الاقتصادية الحديثة. إذا حاولت أهواء الغد الإزوتيمية وَضْعَ الفوارق بين الدميم والجميل جانباً، أو الزعم أن المُقعد، مساوٍ للشخص الذي يتوافر على كامل أعضائه، من الوجهة الروحية ولكن أيضاً الجسدية، فإن هذه الأطروحة سوف ترفض نفسها بنفسها، كالشيوعية، مع مرور الزمن. فليس من شأن كل هذا أن يكون مدعاة للاطمئنان والاغتباط على نحو خاص، ما دام أن رفض الوعود الإزوتيمية للماركسية ـ اللينينية، استدعى قرناً ونصف القرن ليتحقق. غير أن الطبيعة هنا تظل حليفاً حتى لو حاولنا أن نبعدها بضربات المذراة، (Tamen usque recurrit). بالمقابل، فإنها تتواطأ، حتى في عالمنا الديمقراطي والمساواتي، في الحفاظ على درجة أساسية من رغبة التشوف الأنوي. ونيتشه كان على حق مطلق في قوله إنه، في الواقع، هناك حاجة إلى درجة معينة من رغبة التشوف كشرط أساسي للحياة نفسها. فالحضارة التي تخلو من أي فردٍ رغوبٍ في أن يكون أفضل من الآخرين، ولا يؤكّد، بصورة أو بأخرى، على الطابع الصحي والطبيعي لهكذا رغبة، من شأنها، بدون ريب، ألّا تتوافر إلّا على القليل من الفن والأدب، ومن الموسيقى، والحياة الثقافية بصفة عامة. إن هذه الحضارة ستكون محكومة من قبل أشخاص لا أكفاء، إذ أي إنسان ذي كفاءة يسعى للخدمة في الإدارة العامة؟ إنه لن يكون لديه شيءٌ عظيمٌ يقترحه في مجال الدينامية الاقتصادية: فحرفته أو صناعته ستكون مبتذلة وروتينية، وتكنولوجيته ستكون من الدرجة الثانية. وربّما على صعيد أخطر: لن يكون بمستطاعه الدفاع عن نفسه في مواجهة حضارات تنطوي على روحية أقوى للميغالوتيميا، حيث يكون مواطنو هذه الحضارة على استعداد للمخاطرة براحتهم وأمنهم، دون أن يخشوا المخاطرة بحياتهم من أجل السيطرة. فالميغالوتيميا هي ـ وكانت دائماً ـ ظاهرة ملتبسة من الوجهة

الأخلاقية: إذ إن «أشياء الحياة» الجيدة والسيئة تنبثق عنها، بدرجة متوازية، وبلا مناص. وإذا جرى قلب الديمقراطية الليبرالية يوماً بواسطة الميغالوتيميا فسيكون ذلك لأنها بحاجة إلى تلك الرغبة، ولأنها لا يمكن أن تبقى على قيد الحياة مرتكزة على قاعدة الاعتراف الشمولي والمتساوي وحدها.

فليس من المستغرب إذاً أن تفسح ديمقراطية معاصرة كديمقراطية الولايات المتحدة المجال على مصراعيه أمام الذين يمتهنون مهنة مهمة ويرغبون بأن يكونوا أعظم من الآخرين. إن جهود الديمقراطية من أجل انتفاء رغبة الميغالوتيميا أو تحويلها إلى رغبة مساواتية إزوتيمية كانت ـ بأفضل صورها ـ غير كاملة. وفي الواقع، يمكن القول، إن صحة واستقرار الديمقراطية، على المدى البعيد يعتمد على نوعية وعدد المخارج المتروكة للمواطنين في سبيل التعبير عن الميغالوتيميا الكامنة فيهم. إذ لا تحوِّل تلك المخارج الطاقة في أقنيةٍ كامنة في رغبة الاعتراف (التيموس) وتسخرها في استعمالات منتجة فحسب، وإنما تخدم أيضاً في تطهير إفراطات تلك الطاقة، التي يمكنها، على خلاف هذا، أن تجر الجماعة إلى دروب ملتوية.

والمخرج الأول والأهم في مجتمع ديمقراطي ليبرالي، هو روحية المبادرة والعمل (وكذلك الأشكال الأخرى من النشاط الاقتصادي). إن العمل يتمّ قبل كل شيء من أجل إرضاء «نظام الحاجات» ـ إذاً الرغبة بدلاً من (التيموس). بيد أن ذلك يصبح، كما بيّنا أعلاه، بسرعة، حلبة من أجل الصراع «التيموسي»: إن تصرفات مُتعَهِّدي المشاريع والصناعيين يصعُب تفسيرها، ببساطة، كموضوع لسد حاجة الرضا الأناني. فالرأسمالية تتطلب، وعلى صعيد أكبر ممّا يسمح به هذا المجتمع، شكلاً من رغبة العظمة الأنوية المعدَّلة والمتسامية الكامنة في جهود رجال الأعمال الساعين إلى التفوق على منافسيهم. حينما تدور المنافسة على مستوى ملتزمين من درجة هنري فورد (Henry Ford)، وأندريو كورنجي (Andrew Carnegie)، وتيد تيرنر (Ted Turner)، لا يكون الاستهلاك دافعاً مهماً. مثل هذه الشخصيات تطمح ولا شك إلى الكميات الأعظم من المال، غير أن المال هنا هو ضمانٌ ورمزٌ لقدراتهم أكثر من كونه وسيلة لحيازة الممتلكات التي لا حصر لها ـ منازل، عربات، نساء ـ للاستهلاك الشخصي. إنهم لا يخاطرون بحياتهم، لكنهم يُعرِّضون ثرواتهم ووضعيتهم للعبة المخاطرة حباً بنمط من المجد؛ ويعملون بطريقة شاقة مهملين المتع الصغيرة لمصلحة متع غير ملموسةٍ، ذات طابع ذهني أوسع؛ أمّا نشاطيتهم فتترتّب غالباً على منتجات من آلات تُبرز سيطرة مذهلة على أقوى الأسياد، أي الطبيعة؛ وإن لم يكونوا مُتَمتّعين بموهبة التحضرُ بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، فإنهم مع ذلك يشاركون، بالضرورة، في العالم الاجتماعي الذي يحيط بهم والمؤلّف من المجتمع المدني. إن المتعهّد الرأسمالي الكلاسيكي الذي وصفه Joseph Schumpeter ليس إذاً الإنسان الأخير الخاص بنيتشه.

إن طبيعة الديمقراطية الرأسمالية نفسها، كديمقراطية الولايات المتحدة تدفع أصحاب الطبائع الأكثر طموحاً والأكثر موهبة نحو الأعمال بدلاً من السياسة، أو الجيش، الجامعة والكنيسة. ومن المُستحب للاستقرار على المدى الطويل بالنسبة للسياسات الديمقراطية أن تجعل النشاطية الفعالية الاقتصادية هذا النوعَ من الناس ذوي الطبائع الطموحة في انشغالٍ دائم ولمدّة حياة بأكملها:

ليس فقط لأن هؤلاء الناس يخلقون الثروة التي تغذّي الاقتصاد بجملته، وإنما لأنهم يبقون على هذا النحو بعيدين عن السياسة والجيش. فنشاطهم المفرط يؤدّي بهم في المهنتين الأخيرتين، وبصورة محتومة، إلى اقتراح تجديدات دائمة في الداخل، وإلى مغامرات في الخارج مع ما يترتب عليها من نتائج وخيمة بالقوّة، بالنسبة للدولة. لقد كان ذلك المخرجُ، المخرجَ الطبيعيَّ المتصوّر عمداً من قبل المؤسسين الأوائل لليبرالية. فالجمهوريات القديمة كأثينا، اسبارطة، أو روما كانت موضع إعجابٍ عالمي بسبب ما توحي به من الوطنية والمواطنية: إذ كانت تنتج مواطنين وليس برجوازيين. بيد أن المواطنين، قبل الثورة الصناعية، لم يكن لديهم الخيار البتة: فحياة التاجر لم تكن تحتوي لا على مجدٍ، ولا على دينامية، ولا على ابتداع ولا كفاءة؛ لم يكن يتوجب على التجار إلّا ارتياد الأسواق التقليدية نفسها ومزاولة الطرق الحرفية عينها العائدة لآبائهم وأجدادهم. فليس من المستغرب أن يرمي ألْسيبياد (Alcibiade) الطموح بنفسه في أتون السياسة، رافضاً رأي نيسياس (Nicias) المُتحذّر والمتبصّر، ويغزوَ صَقلية والتسبب بتدمير الدولة الأثينية. إن المؤسسين الأوائل للّيبرالية فطنوا، في الواقع، إلى أن رغبة الاعتراف عند ألسيبياد كان ينبغي أن توجه نحو صناعة المحرك البخاري الأول والمجهر الابتدائي.

ليس المطلوب من الإمكانيات «الاعترافية» للحياة الاقتصادية أن تكون مصمَّمةً بدقة. إذ إن مشروع غزو الطبيعة بفضل علم الفيزياء الحديث، المرتبط تماماً بالحياة الاقتصادية الرأسمالية، هو نفسه، فعالية «اعترافية» بدرجة عالية. إنه يحتوي على رغبة السيطرة على «المواد التي لا قيمة لها في الطبيعة» والصراع من أجل أن يُعترف به متقدماً على غيره من العلماء الآخرين والمهندسين الذين تجري المنافسة معهم. والفعالية العلمية من النادر أن تكون بدون أخطار، إنْ بالنسبة للعالم المنعزل أو بالنسبة للمجتمع، طالما أن الطبيعة تبقى قادرة إلى حد كبير على الانتقام بطريقة مخيفة عندما تأخذ شكل العدوى الإشعاعية أو شكل الفيروس الماحق.

توفر السياسة الديمقراطية مخرجاً آخر لذوي الطبائع الطموحة. فالسياسة الانتخابية هي عبارة عن فعالية «إعترافية»، ما دامت المنافسة تتم من أجل الاعتراف العام، على قاعدة توجهات متناقضة متعلقة بموضوعات العدالة والجَور، الحق والباطل. غير إن مؤلفي الدساتير الديمقراطية الحديثة أمثال Hamilton وMadison أدركا المخاطر الكامنة في رغبة الاعتراف الأنوية في السياسة، والطريقة التي من خلالها دمرت الطموحاتُ الاستبداديةُ الديمقراطيات القديمة. لقد حاصرا، إذاً، القادة الديمقراطيين الحديثين ضِمْنَ عوائق مؤسساتية عديدة من شأنها أن تشكّل عقباتٍ عديدة أمام سلطتهم الشخصية. أوّل هذه العوائق وأهمّها بالطبع هي السيادة الشعبية: القائد الحديث ينبغي أن يفكر بنفسه على أنه «وزير أول»، أي الأول في خدمة الشعب، وليس بالأحرى كسيّد له[1]. والمرشحون للسلطة ينبغي عليهم أن يستقطبوا الناس، سواءٌ كانوا دهماء أو نبلاء، جهالى أو مثقفين، وأن يلجؤوا إلى تصرفات مهينة من أجل أن يُنتخبوا ويحافظوا على مركزهم فيما بعد. ويترتب على ذلك أن أغلبية «القادة» الحديثين نادراً ما يقودون: إنهم ينفعلون، يعدّلون الإتجاه ويقودون على مرأى من الجميع، لكنهم ذوو سلطات محدودة في الميدان العملي، إلى درجة يصعب فيها عليهم أن يتركوا بصماتهم الشخصية على الشعب الذي

«يحكمونه». من ناحية أخرى، نجد في أغلب الديمقراطيات المتقدمة، أن الاستحقاقات الكبرى المتعلقة بقيادة الجماعة أضحت قائمة، ويظهر تأثيرها في هذا التقلّص الثابت للفوارق السياسية، البسيطة أساساً، فيما بين الأحزاب السياسية، إن في الولايات المتحدة، أو في غيرها من البلدان. فلم يعد مؤكداً أن تجذب السياسة الديمقراطية وبسهولة تلك الطبائع الطموحة التي كانت تصبو فيما مضى أن تصبح سادةً، أو رجالات دولة.

في المصاف الأول، إنه مجال السياسة الخارجية الذي يستطيع في إطاره الساسة الديمقراطيون أن يحققوا حتى الآن درجة معينة من الاعتراف، الذي هو غير متوافر، بالفعل، في مجالات أخرى. فالسياسة الخارجية كانت دائماً وتقليدياً المجال الأثير للقرارات الهامة وللصدمات المتعلقة بالأفكار الكبرى، حتى لو كان منظور التصادم اليوم منخفضاً بانتصار الأفكار الديمقراطية. وقد أظهر ونستون تشرشل بقيادته بلاده خلال الحرب العالمية الثانية، درجة كبيرة من السيطرة والتحكم في كل الأمور، بما يوازي سلطة أي رجل دولة آخر في المرحلة القبديمقراطية؛ ولقد حاز في المقابل على اعتراف ذي صفة دولية خالصة. والحرب الأميركية عام 1991 في الكويت قد أظهرت جيداً أن رجلَ سياسة كجورج بوش، متردّد وقليل الخبرة في السياسة الداخلية، يمكنه خلق حقائق جديدة على المسرح الدولي، وذلك بممارسة صلاحياته الدستورية كرئيس للدولة وقائدٍ أعلى للجيش. وحتى لو بلغت إخفاقات الرئاسة في خلال العقود الأخيرة حداً يَثْلم معه هيبة الوظيفة إلى درجة كبيرة، فإن نجاحاً رئاسياً يتخذ شكلَ نصر عسكري يؤدي إلى مستوى من الاعتراف العام لا يمكن للصناعي أو الملتزم الأكثر رغداً الوصول إليه. هكذا، فإن السياسة الديمقراطية تستمر بجذب أولئك أصحاب الطموح لأن يكون المعترف بهم بأنهم الأعظم.

إن تعايش عالم تاريخي فسيح مع عالم ما بعد التاريخ يعني أن العالم الأول سيستمر في جذب بعض الأفراد، لسبب أساسي وهو أنه ما زال مجالَ الصراعات، والحرب، والجَور، والفقر. كان أورد ڤينغات Orde Wingate يشعر بعدم الرضى وبالهامشية في انكلترا ما بين الحربين العالميتين، لكنه حقّق ذاتيته كاملة عندما أسدى العون ليهود فلسطين في سبيل تشكيل جيش، وعندما ساند الأثيوبيين في كفاحهم ضد الايطاليين من أجل الاستقلال؛ وقد مات في العام 1943 بطريقة لائقة به، في حادث تحطم طائرة، في قلب الأدغال البورمية، وهو يقاتل اليابانيين. أمّا دوبريه Régis Debré فقد استطاع أن يجد مخرجاً لدوافعه «التيموسيّة» بذهابه للقتال في أدغال بوليڤيا إلى جانب «شي غيفارا»، وهو حل لا يمكن التفكير فيه البتة لدى طبقات فرنسا الوسطى المزدهرة والمرفهة. إنه على ما يبدو صحّي بالنسبة للديمقراطيات الليبرالية أن يوجد العالم الثالث، لامتصاص الطاقات والطموحات الخاصة بشخصيات كهذه؛ ولكن أن يكون ذلك الأمر جيداً بالنسبة للعالم الثالث، فتلك مسألة أخرى.

عدا الميادين الاقتصادية والسياسية، تجد الميغالوتيميا مخارج أخرى، متعددة أكثر فأكثر في نشاطات شكلية خالصة كالرياضة، والتسلق، وسباق السيارات... إلخ. إذ ليس للمنافسة الرياضية هدف أو موضوع آخر إلّا أن تجعل من البعض فائزين ومن الآخرين خاسرين - بكلمة أخرى، إنها إرضاء رغبة الاعتراف بالتفوّق على الآخرين. إن مستوى أو نمط المسابقات هو

اعتباطيّ تماماً، كما هو شأن قواعد كل النشاطات الرياضية. فلنحاول على سبيل المثال إلقاء نظرة على رياضة التسلّق، التي ينتمي أتباعها بصورة شبه ثابتة إلى بلدان ما بعد التاريخ المزدهرة. فلكي يكونوا في حالة الاستعداد الجسدي، يتوجب عليهم المواظبة على التدرّب: وجذعُ الاختصاصيين منهم في رياضة التسلّق الفردي، هو جد نامٍ إلى درجة أن عضلاتهم، إن لم يأخذوا احتياطهم، تكاد تنفلت من طُنُب العظام المشدودة إليها. وخلال حملتهم يتعرض متسلقو مرتفعات الهمالايا للعواصف الثلجية، ومرض الزّحار الإسهالي الذي يباغتهم وهم بالكاد محتمون في خيام صغيرة. أمّا عدد الموتى إثر حوادث التسلق على ارتفاع ما فوق أربعة آلاف متر، فلا يُستهان به: إذ يلاقي ما يناهز الخمسة عشر شخصاً حتفهم كل عام في قمة الـ Mont Blanc أو في Mont Cervin. باختصار، إن متسلق الجبال قد خلق لنفسه كل شروط الكفاح التاريخي: خطر، مرض، عناء شديد، وأخيراً خطر الموت العنيف. بيد أن الموضوع قد توقف عن كونه تاريخياً ليصبح شكلياً محضاً: فالمقصود هو أن يصبح المتسلّق الأوروبيُّ الأول الذي يرتقي إلى أعلى من ثمانية آلاف متر، أو الأميركي الأول الذي يرتقي إلى نقطة الارتفاع «K-2»، أو الألماني الأول الذي يتغلّب على الـ Nanga Parbot؛ وإذا ما تحقق هذا يصبح الرهان على القيام به في التخلي عن الاستعانة بالأوكسيجين... إلخ. وبالنسبة للقسم الأعظم من أوروبا ما بعد التاريخ فقد حلّت دورة كأس العالم محل النزاعات العسكرية كمخارج رئيسية للأهواء القومية في المقام الأول. وكما قال كوجيف ذات يومٍ، فإن أوروبا كانت تهدف إلى إقامة الأمبراطورية الرومانية، ولكن، هذه المرة على صورة منتخب لكرة القدم متعددة ـ القومية. وليس من قبيل الصدفة أن تبرز النشاطات الرياضية الخطرة جدّاً في المناطق الأكثر بعْدية ـ تاريخية في الولايات المتحدة (كاليفورنيا)؛ فهدفها لا يتعدّى انتشال اتباعها من راحة وجودهم البرجوازي: منها التسلق الأكروباتي، القفز المطاط، الطيران الحر، المارثونات [السباقات] الضخمة... إلخ. فما دامت الأشكال التقليدية للتصادم كالحرب لم تعد ممكنة، وحيثما تجعل البحبوحة المادية الصراع الاقتصادي لا طائل منه، تبدأ الفرديات «التيموسية» البحث بصورة منهجية عن أنواع أخرى من النشاطات التي تجعلها تحوز على الاعتراف العام.

يكشف كوجيف، في إحدى ملاحظاته الأخرى الساخرة على هامش حلقة دروسه عن هيغل، أنه كان قد وجد نفسه مرغماً على إعادة النظر في مفهومه الأول الذي بموجبه يكف الإنسان عن كونه إنساناً ليتقهقر إلى الحيوانية(*)، وذلك في أعقاب رحلة إلى اليابان حيث جرت له مغامرة حُب في العام 1958. يرى كوجيف أنه بعد فترة اعتلاء الامبراطور Shogun Hideyoshi العرش، عرفت اليابان حالة من السلام الداخلي والخارجي لعدة قرون، تُشبه كثيراً نهاية التاريخ المفترضة عند هيغل. فالطبقات لم تكن على ما يظهر تتصارع فيما بينها في تلك الفترة ولم يكن هناك عملٌ شاق. لكن بدلاً من ممارسة الوقاع واللعب، غريزياً، كالحيوانات، أي بدلاً من أن تصبح اليابان مجتمع «الرجال الأخيرين» أظهر اليابانيون أنه من الممكن عندئذٍ أن يكونوا بشراً بفضل اختراع سلسلة من الفنون التافهة جداً: مسرح nô، حفلات الشاي، توضيب باقات

(*) الإشارة إلى رأي كوجيف أن الإنسان الأخير في «نهاية التاريخ» سوف يقتصر على طبيعته الحيوانية فقط (م).

الورد. . . إلخ[2]. إن حفلة الشاي لا تخدم في الظاهر أي هدف سياسي أو اقتصادي؛ وحتى معناها الرمزي فقد من أهميته مع الوقت. مع ذلك فقد كانت تمثل حقلاً ضيقاً للميغالوتيميا تحت شكل المشاوفة (Snobisme) الخالصة: إذ وجدت مدارس متنافسة لإقامة حفلات الشاي، أو لفن توضيب الباقات، مع ما تتضمّنه من معلمين، ومتغلمين مبتدئين، وتقاليد وقوانين لما هو ظريف وما هو قبيح. إن الجانب الشكلي الخالص لهذا النشاط ـ أي خَلْقَ قيم وقواعد جديدة منفصلة عن كل غاية ذات فائدة، كما هي الحال في الرياضة ـ هو الذي أوحى لكوجيف إمكانية بروز فعالية إنسانية بحتة، حتى بعد نهاية **التاريخ**.

ويرى كوجيف على سبيل الاقتراح، مازحاً، أنه بدلاً من أن نرى اليابان تتغرّبن، فسوف نرى الغرب (بما فيه روسيا) يتيّبْنْ (فقد بدأت العملية، بالفعل، ولكن باتجاه لم يتوقّعه كوجيف). بعبارة أخرى، في عالم حُلَّتْ فيه المسائل الكبرى، فإن المفاخرة الشكلية تصبح الشكل الرئيسي للتعبير عن الميغالوتيميا[3]. في الولايات المتحدة، تحظر التقاليد النفعية حتى على الفنون الجميلة أن تظل شكلية خالصة: إذ أن الفنانين يقنعون أنفسهم أنهم مسؤولون تجاه المجتمع مثلما هم ملتزمون أخلاقياً تجاه القيم الجمالية(*). لكن نهاية **التاريخ** سوف تعني، فيما تعنيه، نهاية كل فن بوسعه أن يعتبر مفيداً من الوجهة الاجتماعية؛ وهذا ما يفسر هبوط الفعالية الفنية والشكلانية الفارغة في الفنون اليابانية التقليدية.

تلك هي مخارج الميغالوتيميا في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة. فالمساعي الهادفة للاعتراف بالتفوّق لم تتلاش من الحياة الإنسانية، لكن مظاهرها ومراميها هي التي تغيرت. فبدلاً من البحث عن الاعتراف [التفاخر] بغزو شعوب وبلدان أجنبية، تجري محاولة كشف الـ Annapurna، أو العثور على فيروس مرض فقدان المناعة، أو الطباعة بالأشعة (X) على الحجر. في الواقع، إن الأشكال الوحيدة من الميغالوتيميا المحظورة في الديمقراطيات المعاصرة، هي تلك التي تؤدي إلى الاستبداد السياسي. إن الفرق بين هذه المجتمعات والمجتمعات الأرستقراطية السابقة عليها، لا يعني أن الميغالوتيميا قد انتفت وإنما قد جرى تخفيضها، إن جاز التعبير. إن المجتمعات الديمقراطية تخضع لأطروحة مفادها أن البشر خلقوا متساوين، وأخلاقيّتهم المسيطرة هي أخلاقية المساواة. لا يُحظَر على أحدٍ إرادة أن يكون معترفاً بتفوّقه، لكن لا أحد يلقى التشجيع للقيام بذلك. هكذا، فإن تجلّيات الميغالوتيميا التي ظلت على قيد الحياة في الديمقراطيات الحديثة، فإنها تستمر على حساب بعض التوتر مع المثل العامة المتعاقَدَة في المجتمع. وكما توقع توكفيل، فإن الذّرى التي بوسع الروح أن ترتفع إليها، والأفعال اليومية لتخطي النفس والتضحية بالذات التي تطبع المجتمعات الأرستقراطية بطابعها، أضحت اليوم أكثر إتضاعاً وأكثر ابتذالاً. تلك الفضائل موجودة بالطبع في المجتمعات الديمقراطية: فكل واحد يعرف مباشرة أو من خلال ما يُسمَع، أفراداً أفذاذاً وإيثاريين قاموا بأعمال لا تحصى من أعمال البطولة. لكن في زمن يؤكد على الحقوق المتساوية للكل في الاستهلاك اللّامحدود، فقد بات هذا النوع من الأشخاص على ما يبدو مقدَّراً له أن يصبح أكثر ندرة.

(*) بمعنى أنهم ينبغي أن يحققوا منافع مادية ليحيوا الحياة الاجتماعية اللائقة بهم (م)

- 30 -

حقوق كاملة وواجبات ناقصة

إن السعي إلى رئاسة الجمهورية أو تسلق قمة الأفرست في وسعها أن يُغريا البعض من ذوي الطبائع الطموحة، ولكن هناك قطاع كبير آخر من الحياة المعاصرة يُرضي، ببساطةٍ أكبر، رغبة الاعتراف. ذلك القطاع هو الجماعة، أي الحياة التعاونية، على صعيد أدنى من الأمة. وقد أشار توكفيل وهيغل إلى أهمية الحياة التعاونية للمَدَنيَّة في الدولة الحديثة. إذ تقتصر المُواطنية في الدول القومية الحديثة بالنسبة للغالبية العظمى من الناس على الاقتراع من وقت إلى آخر من أجل انتخاب ممثليهم. إنّ الحكومة المنتمية إلى نظامٍ تقتصر فيه المشاركة المباشرة في العملية الانتخابية على المرشحين، وربما أيضاً على أعضاء هيئة أركانهم، وعلى أولئك الصحافيين الذين يمتهنون السياسة، هي حكومة قصيّة ولا شخصيّة. إن هذا الأمر يمثل تناقضاً كبيراً مع الجمهوريات الصغيرة في العالم القديم، التي كانت تتطلب مشاركة كل المواطنين الفاعلة تقريباً في حياة الجماعة، ابتداءً من اتخاذ القرارات السياسية وانتهاءً بالخدمة العسكرية.

أما في الزمن الحديث، فالمواطنية تُمارس بأفضل الحالات، عَبْرَ «المؤسسات الوسيطة»، كالأحزاب السياسية، والطوائف المهنية الخاصة، والنقابات، والجمعيات المدنية، والتنظيمات المهنية، والكنائس، وجمعيات أولياء الطلبة، ومجالس المنشآت، والجمعيات الأدبية... إلخ. فبواسطة هذا النوع من الجمعيّات المدنيّة يجري انتزاع الناس من حدود أنفسهم ومصالحهم الأنانية الطبيعية. ويُعتقد عموماً أن توكفيل اعتبر الحياة التعاونية مفيدة في المجتمع المدني، لكونها مدرسة ومختبراً للحياة السياسية الديمقراطية في أعلى مستوى. لكنه شعر أيضاً أن هذه الحياة التعاونية أمر جيد بحد ذاته، لأنها تحول دون أن يصبح الإنسان الديمقراطي مجرد برجوازي. والجمعية الخاصة، مهما كانت صغيرة، فهي تشكّل جماعة؛ وإنها من حيث كونها كذلك، تلعب دور **المثال الأعلى** لمشروع أوسع، الذي من شأنه أن يدفع الفرد في سبيل إنجازه، إلى العمل والتضحية برغباته الأنانية. إن الحياة التعاونية في أميركا هي بعيدة عن أعمال الفضيلة ونكران الذات التي يناشد بها Plutarque، لكنها تؤدي إلى «مجموعة أفعال يومية من إنكار الذات» هي في متناول عدد كبير من الناس[1].

إن الحياة التعاونية الخاصة توفّر رضى فورياً أكبر من المواطنية البسيطة. لأن اعتراف الدولة هو بالضرورة لاشخصي الطابع؛ وعلى العكس من ذلك تتضمن حياة الجماعة نمطاً من الاعتراف أكثر شخصية بكثير من قبل الناس الذين يتقاسمون المصالح وغالباً القيم المشتركة، والدين، والانتماء الاثني... إلخ. فالعضو في جماعة لا يُعترف به فقط على أساس صفته «الشخصية»، وإنما بالنظر إلى مجموعة من الصفات الخصوصية، التي تشكل بجملتها الكائن الفردي. بوسع المرء أن يفاخر، يومياً، بكونه عضواً في نقابة ملتزمة، أو في جماعة كنسية أو في جمعية مكافحة (الكحول أو غيرها)، أو في منظمة حقوق المرأة، أو في جمعية لمكافحة وباء السرطان: كل جماعة من هذه الجماعات «تعترف» بأعضائها بصورة شخصية[2]. لكن إذا ظلّت الحياة الجماعوية في نظام ديمقراطي، كما يفترض توكفيل، أفضل الضمانات كيلا يصبح مواطنوها «الأناس الأخيرين»، فإنها مع ذلك مهدّدة بصورة دائمة في المجتمعات المعاصرة. والتهديد لا يكمن في قوة خارجة عن الجماعة وإنما في مبادىء الحرية والمساواة نفسها التي تقوم عليها المجتمعات، والتي أصبحت في الوقت الحاضر منتشرة بصورة شمولية جداً في العالم.

إن للناس، وبحسب النسخة الأنكلو ـ سكسونية للنظرية الليبرالية، وهي المرجعية النظرية التي تأسست عليها الولايات المتحدة، حقوقاً تامةً، ولكن ليس لهم واجبات تامة تجاه جماعاتهم. وواجباتهم هي غير كاملة لأنها تتفرّع من حقوقهم: فالجماعة لا توجد إلاّ لحماية تلك الحقوق والالتزام الأخلاقي هو التزامٌ تعاقدي بصورة كاملة. وهو لا يُملى من الله، أو من الخوف من الآخرة أو من النظام الطبيعي في الكون، وإنما بالحري من مصلحة الموقّعين الشخصية في أن يكون العقد معمولاً به من الآخرين.

إن إمكان تشكيل الجماعة هو أيضاً معرّضٌ للخلل، في نهاية الأمر، من قبل مبدأ المساواة الديمقراطي. وإذا كانت الجماعات الأكثر قوّة مرتبطة فيما بينها ببعض القواعد الأخلاقية التي لا تكتفي بتعريف الصالح والطالح بالنسبة لأعضائها، فإن تلك القواعد تحدّد أيضاً المظاهر الداخلية والخارجية للجماعة؛ وإذا كانت لتلك القواعد بعض المعاني، فإن أولئك الذين تم استبعادهم من الجماعة بسبب رفضهم قبولها ينبغي أن تكون لهم قيمة أو وضعية أخلاقية مختلفة عن بقية أعضاء الجماعة. بيد أن المجتمعات الديمقراطية تنزع بصورة متواصلة إلى الانتقال من مجرد الانفتاح على كل أنماط الحياة الممكنة إلى التأكيد على المساواة الأساسية فيما بينها. إنها تصمد في وجه الأخلاقيات التي تعترض على مشروعية بعض البدائل، وفي النهاية تعارض حالة الاستبعاد المتأتية عن الجماعات القوية والمتماسكة.

ومن الواضح، أن الجماعات التي لا تقوم إلاّ على المصالح المتنورة لأعضائها هي نسبياً تركيبات ضعيفة بالمقارنة مع تلك الجماعات التي ترتبط بواجبات مطلقة. إن العائلة تشكل مستوى ابتدائياً من الحياة التعاونية، ولكنها الأهم على أكثر من صعيد. يبدو أن توكفيل لم يكن يَعْتبر العائلة عقبة جزئية أمام توجه المجتمعات الديمقراطية نحو التذرية الاجتماعية، ربما لأنه كان يجد فيها امتداداً للأنا، كحالة طبيعية في كل المجتمعات. إلاّ أن العائلة، بالنسبة للكثير من الأميركيين ـ التي لم تعد موسّعة، وإنما عائلة ذرّيّة ـ هي بالقوة الشكل الوحيد للحياة التعاونية أو

الجماعية التي يعرفونها. إن العائلة الأميركية القاطنة في الضاحية خلال سنوات 1950، التي حُطّ من قدرها بقسوة، كانت في الواقع موضع حياة أخلاقية معينة. فإذا كان الأميركيون لا يعرفون لا الكفاح، أو التضحيات، أو الصعوبات في سبيل بلدهم أو جماعاتهم المحلية، فقد كانوا يعيشونها غالباً من أجل حبهم لأبنائهم. غير أن العائلات لا تقوم بوظيفتها حقاً إذا كانت قائمة على مبادىء ليبرالية، أي إذا اعتبرها أعضاؤها كما لو كانت جمعية مُغفلة مُنشأةً من أجل مصلحتهم، عوضاً عن أن تكون قائمة على روابط الواجب والمحبّة. إن تربية الأطفال أو جعل الزواج يستمر طوال الحياة يتطلبان تضحيات شخصية قد تعتبر لا عقلانية، إذا نظرنا إليها من زاوية المردودية. فالفوائد الفعلية لحياة عائلة متماسكة لا تعود على أولئك الذين يتقيدون بالواجبات الشاقة، ولكنها تتحول إلى الأجيال اللاحقة. والعديد من المشاكل التي تعترض العائلة الأميركية الراهنة ـ منها النسبة العالية جداً من حالات الطلاق، غياب السلطة الأبوية، عَتَاهة الأطفال. . . إلخ. ـ تعود بالضبط لكون العائلة قد عاشت بأعضائها بمقتضى المبادىء الليبرالية التامة: حينما تتجاوز فروض العائلة حدود العقد المتفاوض عليه ضمنياً، فإن المتعاقدين يسعون إلى إلغاء تلك الفرائض لضيقهم بها.

إذا كانت العائلة مضعَّفة بسبب الاهتمام بالحرية والحقوق الفردية فإنها ملغومة أيضاً بمبدأ المساواة الديمقراطية. ففي أميركا المعاصرة، تجعل متطلبات التسامح الديمقراطي من غير الممكن تقريباً، التعبير عن قولٍ ذي دلالة حول أهمية العائلة. فالتأكيد على هذه النقطة يتضمن في الواقع أن أولئك الذين لا يملكون مثل تلك المتطلبات ليسوا أعضاء بصفة تامة في المجتمع. وتشجيع الأمهات على البقاء في منازلهن لتربية أطفالهن يلحق الإساءة بأتباع الحركة النسائية، الذين يعتقدون أن للمرأة الحق في العمل. والقول إن وجود الأبوين هو أمر حيوي بالنسبة لصحة الطفل العاطفية، يسيء إلى الأبوين المنفصلين اللذين يربيان وحدهما أطفالهما، ملمحين إلى أن هؤلاء الأطفال لا يلقون التربية الملائمة. وهذا الأمر، من ناحية أخرى، يرتدي طابعاً عنصرياً بعض الشيء، باعتبار أن عدداً كبيراً من العائلات «الأحادية ـ الأبوية» ينتمي إلى السود. والقول، في نهاية المطاف، أن الأطفال يرتاحون أكثر في كنف عائلة من جنسين مختلفين [رجل وامرأة]، يُلحق الإهانة جنسيّاً، باللذين يقدِّرون أن من حقهم هم أيضاً التزاوج وتربية الأطفال. وننتهي هكذا إلى توسيع مفهوم العائلة بإدراج العائلات الأحادية ـ الأبوية والأزواج المثليين في نطاقها. إن جهود إدارة كارتر من أجل تشكيل لجنة حول العائلة ـ كانت تديرها أوّلاً أم عزباء ـ قد أخفقت وأعلنت عدم استطاعتها إعطاء تعريف للعائلة لا يسيء إلى إحدى جماعات الضغط.

وعلى صعيد الجمعية الكبرى، أي الأمة نفسها، بوسع المبادىء الليبرالية أن تكون مدمرة للأشكال العليا من الوطنية، الضرورية للبقاء الفعلي للجماعة. إن ثغرة من الثغرات المعروفة على نطاق كبير في النظرية الأنكلو ـ سكسونية تُفيد أن الناس لا يحبذون الموت على الاطلاق فداء وطنٍ يقوم على مبدأ حفظ الذات وحده. والمحاججة التي مفادها أن هؤلاء الناس يقبلون المخاطرة بحياتهم لحماية أملاكهم وأسرهم تسقط من تلقاء ذاتها في نهاية التحليل، باعتبار أن

الملكية لا توجد بحسب النظرية الليبرالية إلّا بهدف حفظ الذات، وليس لأي سبب آخر. فهناك دائماً إمكانية لمغادرة البلد مع الأسرة والمال، أو التملّص من الخدمة الإجبارية. وحقيقة أن المواطنين في البلاد الليبرالية لا يسعون إلى اجتناب الخدمة العسكرية يعني أنهم مدفوعون بعوامل كالشرف والكبرياء. والكبرياء تلك، كما نعلم، هي بالضبط العنصر المميِّز للشخصية الذي ينبغي أن يكبحه وحش «اللڤياثان» الدولة الليبرالية القوي.

إن إمكانية حياة جماعية صلبة تتعرّض أيضاً لضغوطات السوق الرأسمالي. فمبادىء الليبرالية الاقتصادية لا تقدم أي عمل للجماعات التقليدية؛ بل على العكس تماماً، فهي تنزع إلى تذرية وفصل الناس عن بعضهم بعضاً. إن متطلبات التعليم وحركية العمل تؤدي إلى ابتعاد سكان المجتمعات الحديثة شيئاً فشيئاً عن أماكن نشأتهم الأولى، حيثما عاشت أسرهم قبلهم[3]. كما أن الحياة والعلاقات الاجتماعية أضحت غير مستقرة نظراً لكون دينامية الاقتصاديات الرأسمالية تؤدي إلى تغيرات دائمة في أمكنة الإقامة وطبيعة الإنتاج، أي الوظيفة. يصعب على الناس إذاً، في مثل هذه الشروط التجذّر ضمن جماعات أو إقامة صلات دائمة ومتواصلة مع زملاء العمل أو جيران محل الإقامة. إذ يترتب على الأفراد أن يبحثوا بصورة دائمة عن مهن جديدة في مدن جديدة. فينخفض معنى الهوية المناطقية ويجد الناس أنفسهم محصورين داخل عالم أسرهم الميكروسكوبي، الذي يحملونه معهم من مكان إلى مكان آخر، كما يحملون أثاثهم. وعلى عكس المجتمعات الليبرالية، تبدو الجماعات التي تعتنق «لغة الخير والشر» نفسها، قويّة اللحمة فيما بينها أكثر من المجتمعات التي لا تقوم إلّا على تقاسم مصلحة أنانية. إن مجموعات وجماعات البلدان الآسيوية، التي تبدو مشدودة الأهمية لناحية نظامها الداخلي ونجاحها الاقتصادي، لا تقوم على عقودٍ بين أطراف ذات مصالح أنانية. فانتشار الثقافات الآسيوية داخل الجماعات يعود في جذوره إلى الدين، أو إلى مذاهب كالكونفوشية، التي اكتسبت وضعية الدين بعد قرون من النقل الطقوسي. وعلى النحو نفسه، فإن أقوى أشكال الحياة الجماعوية في الولايات المتحدة تجد أصولها في تشاطر القيم الدينية، وليس في المصالح العقلانية أنانية الطابع. كانت جماعة «الآباء الحجاج» وغيرها من الطوائف الطُهْريّة ـ التي استعمرت ولاية **بريطانيا الجديدة** ـ مرتبطةً بمصلحة مشتركة، لا بهدف الرفاهية الشخصية وإنما لتمجيد الرب. ويحلو للأميركيين عادة أن يعزوا حبهم للحرية إلى هذه المذاهب غير الإمتثالية والمحافظة، التي فرّت من وجه الاضطهاد الديني في أوروبا القرن السابع عشر. بيد أن تلك الطوائف الدينية وإن كانت شديدة الاستقلالية في مزاجيتها، لم تكن «ليبرالية» بالمعنى الذي كان يقصده جيل **الثورة** بهذه العبارة. لقد كانت تبحث ليس عن حرية الدين بذاتها، وإنما عن حرية ممارسة **دين أفرادها**. وقد نعتبرهم اليوم ـ ونحن غالباً ما نجد أنفسنا نقوم بذلك ـ كجماعات متعصبة وغير منفتحة ذات أفق ضيق[4]. في الفترة التي زار توكفيل أميركا، أي خلال سنوات 1830، كانت ليبرالية **لوك** قد غزت حياة البلد الثقافية، لكن غالبيّة كبيرة من الجمعيات المدنية التي لاحظها، ظلت دينية في أصولها، أو تسعى وراء أهداف دينية.

لقد كان الليبراليون اتباع لوك الذين صنعوا الثورة الأميركية، أمثال **جفرسون** أو **فرانكلين**، أو أحد عاشقي الحرية والمساواة الملهمين كإبراهام لينكولن لا يتردّدون في التأكيد أن الحرية

تفترض وتتطلّب الاعتقاد بالله. بعبارة أخرى، لم يكن العقد الاجتماعي بين أفراد عقلانيين يصمد بفعل قوته الخاصة؛ بل كان يتطلب اعتقاداً إضافياً في الثواب والعقاب الإلهيين. في الوقت الراهن، قمنا بشق طريقنا نحو ما يمكن اعتباره بالمعنى الدقيق شكلاً خالصاً من الليبرالية: لقد قرّرت المحكمة العليا أن إشارة «الاعتقاد بالله» بوسعها أن تُهين الملحدين، ولذلك فهي محظورة في المدارس العامة. ينبغي علينا في وضع كهذا، حيث تمّ التخلي عن كل الأخلاقويات والأصوليات والتعصّبات الدينية، استبدالها بالتسامح والانفتاح، في مناخ ثقافي يضعف إمكانية الاعتقاد بإحدى العقائد بسبب الالتزام الأعلى بالبقاء منفتحين على كل الاعتقادات وكل «أنظمة القيمة» في العالم؛ ينبغي ألّا نفاجأ بكون قوة الحياة الجماعوية قد تدهورت في أميركا: فهذا التدهور لم يحصل بالرغم من المبادىء الليبرالية، ولكن بسبب هذه المبادىء. مّما يوحي، أن أي تعزيز أساسي للحياة الجماعوية، بات متعذّراً، إن لم يتخلَّ الأفراد عن بعض الحقوق لصالح جماعتهم، وإن لم يرضوا بالعودة إلى بعض أشكال عدم التسامح التاريخية[5]. بعبارة أخرى، إن الديمقراطيات الليبرالية لا تكتفي بذاتها: فالحياة الجماعوية التي تخضع لها ينبغي أن تجيء في التحليل الأخير من مصدر آخر غير الليبرالية ذاتها[6]. فإن الرجال والنساء الذين صنعوا المجتمع الأميركي عند تأسيس الولايات المتحدة لم يكونوا أفراداً عقلانيين معزولين يحصون مصالحهم. لقد كانوا، في أغلبيتهم الساحقة، أعضاء في جماعات دينية ملتحمين بواسطة قانون أخلاقي مشترك وبالإيمان بالله. والليبرالية العقلانية التي انتهوا إلى تبنيها لم تكن انعكاساً لتلك الثقافة سابقة الوجود، ولكنها كانت متعايشة معها على شيء من التوتر. «فالمصلحة الشخصية المُدْرَكة جيداً» أصبحت على هذا النحو مبدأً معقولاً إلى حد كبير، يشكّل قاعدة وضيعة ولكن صلبة للفضائل العامة في الولايات المتحدة، وأكثر متانة في حالات كثيرة مما قد يمكن تحقيقه بواسطة الدعوة إلى القيم الدينية أو القيم القبحديثة. بيد أن المبادىء الليبرالية كان لها على المدى الطويل أثرٌ حاتٌ على القيم اللاحقة على الليبرالية وضروري لنشأة الجماعات القوية، وبالتالي فقد كان لها تأثيرها في معاضدة الليبرالية عينها.

- 31 -

«حروب الروح الكبرى»

إن تدهور الحياة الجماعوية يوحي بأنه سنكون في الغد مهدّدين بأن نصبح «أناساً أخيرين» مهتمين بأنفسنا بهدوء ومفتقرين لكل طموح «تيموسيّ» يهدف إلى ما هو أكثر سمواً، بسبب بحثنا الدائب عن الراحة الخاصة. غير أن الخطر المقابل قائم كذلك: فنحن مهدّدون، من حيث الإمكانية، أن نصبح مرة أخرى.. «أناساً أولين» متورطين في معارك دموية لا طائل منها ـ ولكن مستعملين هذه المرة أسلحة حديثة. في الواقع، إن المسألتين مرتبطتان، نظراً إلى أن الافتقار إلى المخارج الدائمة والبنّاءة للميغالوتيميا بوسعه أن يُؤدي بكل بساطة إلى انبثاقها المتأخّر من جديد بصورة متطرفة ومرضية.

إنه لمن المعقول التساؤل إذا ما كان الناس جميعاً سيقتنعون بأن الصراعات الهادئة والتضحيات البسيطة الممكنة في ديمقراطية ليبرالية مزدهرة ومكتفية بذاتها، هي ستظل كافية لإثارة ما هو الأنبل في الإنسان. ألا يوجد في الحقيقة احتياطات لمثالية لا تنضب ـ وحتى غير مدعاة للشك حينما يصبح المرء متعهداً كـ Donald Trump، ومتسلّق جبال كـ: Reinhold Messner أو سياسياً كجورج بوش(*)؟ مهما كان صعباً، وعلى أكثر من صعيد، أن تتحقق مثل تلك الشخصيّات، ورغم كل الاعتراف التي تحظى به، فإن حياة الفرد منها ليست شاقة على نحو خاص، والقضايا التي يناضل من أجلها ليست الأكثر جدية ولا الأكثر عدالة. ما دامت هذه القضايا على حالها، فإن أفق الإمكانات الإنسانية التي يرسمون حدودها لن تكون مرضية بالنسبة للطبائع الأكثر «تيموسيّة».

يبدو أن الفضائل والطموحات التي تمجدها الحرب، على نحو خاص، لا تجد تعبيرها في الديمقراطيات الليبرالية. إلّا أننا نشهد بالطبع تزايد الحروب المجازية: محامون متعاقدون، متخصصون بقضايا الاعتداءات يرون أنفسهم وقد تحولوا إلى أسماك قرش أو إلى أعضاء في عصابات من الطبقة الرفيعة؛ أو بعض مدبري العقود [المشاريع الكبرى] الذين يتصورون

(*) هكذا وردت العبارة في الأصل بصياغة عامية جداً. أما المقصود فهو أن ظهور هذه الشخصيات يدل على معين من المثالية لا ينضب لدى الأمة الأميركية (؟!). (م)

أنفسهم، كما في رواية Le Bûcher des vanités، للكاتب توم وولف Tom Wolfe بأنهم «أسياد الكون». ولكنهم حين يغرقون في مقاعدهم الجلدية الليّنة داخل سيارتهم الـB.M.W، يُدركون في أعماقهم أنه يوجد فعلاً لصوص حقيقيون وأسياد للكون، قد يزدرون المواهب الصغيرة المطلوبة لكي يصبح المرء غنيّاً وشهيراً في أميركا الحديثة. إلى متى ترضى الميغالوتيميا بالحروب المجازية والانتصارات الرمزية؟ يبقى السؤال معلّقاً. ويُخشى، حقاً، ألاّ يكون بعض الناس راضين إلاّ حينما يؤكّدون أنفسهم بالعمل نفسه الذي كوّن إنسانيتهم في بداية التاريخ: فيخاطرون عندئذٍ بصورة إرادية بحياتهم في معركة عنيفة ويثبتون لأنفسهم ولمحيطهم، بدون أدنى شك، أنهم أحرار. كما أنهم سيسعون، إلى عدم الراحة والتضحية، لأن المعاناة ستكون الطريقة الوحيدة المتوافرة للبرهنة نهائياً أنه في وسعهم الحصول على انطباعٍ جيد عن أنفسهم، وأنهم ما زالوا كائنات إنسانية.

لقد تصور هيغل ـ على العكس من كوجيف هنا ـ أن رغبة الافتخار بإنسانية الشخص لن تكون مُشْبعة بالضرورة بواسطة «السلام والازدهار» المحقّقين في نهاية التاريخ[1]. فالناس سيتعرضون بصورة دائمة، إلى خطر الانحطاط من حالة المواطن إلى مجرد حالة البرجوازي، واحتقار ذاتهم عبر مسيرة هذا التطور. فإن صميم المواطنية إذاً كان ـ وسيبقى ـ القبول الإرادي بالموت في سبيل الوطن: لذلك ينبغي على الدولة أن تفرض الخدمة العسكرية وأن تشنّ الحروب. لقد أخذ على هيغل بسبب هذا المظهر من فكره مأخذ الاحتراب (روح الحربية). لكن الفيلسوف لم يُمجِّد قط الحرب حباً بها، ولم يعتبرها الهدف الرئيسي للإنسان: فالحرب كانت هامة لنتائجها الثانوية على طبع الإنسان وعلى الجماعة. لقد كان هيغل يعتبر أنه بدون إمكانية الحرب والتضحيات التي تتطلبها، فإن الإنسان يعيش خاملاً في أنانية دنيئة؛ وينمو المجتمع في مستنقع من الإشباعية الشهويّة الأنانية وتنتهي الجماعة إلى الإنحلال. إن خشية «المنيّة، الرب والسيد» عند الإنسان، هي قوة لا تقارن بأية قوة أخرى، قادرة على أن تنتزع البشر خارج ذواتهم، وتذكيرهم أنهم ليسوا ذرّات منفصلة، وإنما أعضاء في جماعة مبنية حول مُثُلٍ مشتركة. إن الديمقراطية التي بوسعها أن تشن، كلّ جيل تقريباً، حرباً قصيرة وحاسمة للدفاع عن حريتها، ستكون أكثر صِحّة وراضية أكثر من مجتمع لا يعرف إلا السلام المتواصل.

إن تصور الحرب، بحسب هيغل، يعكس تجربة مشتركة للمعركة: وفيها يعاني الناس بقسوة ويشعرون برعب وبؤس لا مثيل له، بحيث أن تجربتهم ـ إذا نجوا منها ـ تنزع إلى وضع الأشياء كلها في منظور مختلف. فما يُدعى، عموماً، بطولة وتضحية في الحياة المدنية يبدو تافهاً من الوجهة الوضعية، وتأخذ الصداقة والقيمة معانيَ جديدة وأكثر حيوية؛ وفي النهاية تتبدّل الحياة بفعل ذكرى المشاركة بشيء ما أكبر بكثير من ذات النفس. لقد لاحظ أحد الكتّاب في نهاية حرب الانفصال [الشمال والجنوب] (وهي بالتأكيد أكثر المعارك دموية في الأزمنة الحديثة): «لدى عودة أحد جنود شرمان القدماء إلى بيته مع بقية الناجين وجد أن الانخراط والتكيف في المجتمع يصعبان عندما تسرّح الجيوش. لقد تنقّل الجنود في كل الأمكنة ورأوا أشياء كثيرة، وقد انتهت تجربة حياتهم الكبرى فيما بقي أمامهم القسم الرئيسي من وجودهم ليحيوه؛ إنه لمن الصعب عليهم إيجاد هدفٍ مشتركٍ في الأيام الهادئة في غمرة السلام...»[2].

لنفترض، مع هذا، أن العالم قد «امتلأ» بالديمقراطيات الليبرالية، بحيث لم يعد ثمة وجود لأي استبداد أو اضطهاد جدير بهذا الاسم تُشَنُّ الحروب ضده. إن التجربة تُلمِحُ أنه لئن كان البشر لا يسعهم النضال من أجل قضية عادلة، لأن تلك القضية كانت قد انتصرت في جيل سابق عليهم، فإنهم سوف يناضلون ضدّ تلك القضية بالذات، وذلك من أجل متعة النضال. وبعبارة أخرى فإنهم سيقاتلون بسبب الضجر: إذ ليس بوسعهم تخيل أنفسهم في عالم بدون صراعات. وإذا كان الجزء الأكبر من العالم الذي يعيشون فيه يتميّز بديمقراطياتٍ ليبراليةٍ مزدهرةٍ وسلميةٍ، فإنهم عندئذٍ سيقاتلون ضد هذا السلام وذلك الازدهار، وضد الديمقراطية.

من الممكن ملاحظة هذا النمط من رد الفعل السيكولوجي وراء ثَوَارانات «كأحداث 1968» الفرنسية. إذ لم يكن للطلبة، الذين كانوا يحتلون وسط باريس بصورة مؤقتة ويزعزعون نظام ديغول، بواعثَ «عقلانية» للثورة، نظراً لكونهم، بغالبيتهم الخلف المدلّلين لأحد أكثر المجتمعات تحرراً ورخاءً على وجه الأرض. بيد أن غياب الصراع والتضحية، بالضبط، في حياتهم المنتمية إلى الطبقة المتوسطة، هو الذي قادهم إلى النزول إلى الشارع ومقارعة الشرطة. على الرغم من كون البعض يتغرغر ببعض المقاطع متعذّرة التطبيق المستقاة من أنظمة كالماوية أو التروتسكية، إلاّ أنه لم يكن لديهم، في محصلة الأمر أية رؤية متماسكة لمجتمع أفضل. إن جوهر احتجاجهم كان مع ذلك قضية لامبالاة؛ وما كانوا يرفضونه هو الحياة في مجتمع أصبحت فيه المُثُل عملياً مستحيلة.

كان للضجر المتأتي عن السلام والرخاء نتائجُ أخطر من ذلك في الماضي. لنأخذ، كمثال، الحرب العالمية الأولى. فأصول هذا النزاع ما زالت حتى الآن معقّدة، وتثير النقاشات مع كل دراسة جديدة لها. وتفسير أسباب الحرب تشتمل في الحقيقة على: الروح الحربية والقومية الألمانيّين؛ الانهيار المتتالي لتوازن السلطات في أوروبا؛ الصرامة المتنامية لنظام التحالفات؛ وفي النهاية، غباوة وتهوُّر القادة على الصعيد الفردي. كلّ من هذه التفسيرات له نصيبٌ من الحقيقة، بيد أنه ينبغي إضافة عامل آخر، غير محسوس ولكنه حاسم: فكثير من الأوروبيين كانوا يتمنّون الحرب لأنهم سَئِموا من الضجر ومن فقدان الروح الجماعوية في الحياة المدنية. إن أغلب التفسيرات للقرارات التي قادت إلى الحرب تتمركز تحاليلها على الحسابات الستراتيجية والمنطقية، وتنسى أن تأخذ في الحسبان الحماس الشعبي الواسع الذي أسهم بقوة في دفع كل البلدان نحو التعبئة والانذار شديد اللهجة الذي وجهته النمسا إلى صربيا، بعيد اغتيال الأرشيدوق فرنسوا - فرديناد في منطقة ساراجيفو، قد جرى استقباله في برلين بتظاهرات صاخبة داعمة للنمسا، مع أن ألمانيا لم يكن لها أي رهان مباشر في المشكلة. ففي غضون ثلاثة أيام صعبة، وفي نهاية تموز وبداية شهر آب 1914، غدونا نرى استعراضات قوميّة ضخمة أمام وزارة الخارجية ومقر إقامة القيصر (Kaiser)؛ وأثناء عودة هذا الأخير من بوستدام إلى برلين في 31 تموز، حوصر موكب سيارته بالمعنى الحرفي للكلمة بحشد هستيري يطالب بهتافات عالية بالحرب. لقد اتُّخذت في مثل هذا المناخ القرارات المقدَّرة التي أعلنت بداية النزاع[3]. وتكررت مشاهد مماثلة في الأسبوع نفسه في باريس، سان بطرسبرغ، لندن وفيينا. ويعكس حماس تلك الحشود في جانب كبير منه أن

الحرب تعني الوحدة القومية لكل المواطنين ـ أخيراً! ـ وتخطي كل الانقسامات بين الرأسماليين والبروليتاريين، البروتستانت والكاثوليك، الفلاحين والعمال، التي كانت تميز المجتمع المدني في تلك الحقبة. ولقد جاء على لسان أحد الشهود في أحداث برلين: «لا أحد يعرف جاره. غير أنّ الكلّ متأثر بشعور مشترك عميق جداً: الحرب، الحرب، والشعور بالتواجد الجماعي»[4].

في العام 1914، كانت أوروبا قد عرفت مائة سنة على وجه التقريب من السلام، وذلك منذ أن تمت تسوية النزاع الكبير على المستوى القاري في مؤتمر فيينا. كان هذا القرن قد شهد تفتح الحضارة التقنية والصناعية في أوروبا، التي أدّت بدورها إلى ظهور مجتمع طبقات وسطى. والمظاهرات من أجل الحرب التي قامت في العديد من العواصم الأوروبية في آب 1914 يمكن تفسيرها، إلى حدّ ما، على أنّها تمردات على حضارة تلك الطبقات الوسطى، على أمنها، وعلى رخائها وافتقارها إلى التحدّي. فإزوتيميا الحياة اليومية المتنامية لم تعد تكفي؛ والميغالوتيميا عادت إلى الظهور على مستوى واسع: ليس فقط عند الأمراء المعزولين، ولكن عند أمم بكاملها تسعى إلى الاعتراف بقيمها وبفضيلتها.

في ألمانيا خاصة، جرى تصوُّر الحرب من قِبل الكثيرين كانتقاض لمادية العالم التجاري الذي أقامته فرنسا وانكلترا، اللتان تمثلان النموذج الأصلي للمجتمعات البرجوازية. وقد كان لألمانيا أيضاً العديد من الاعتراضات الخاصة ضد النظام القائم في أوروبا، بدءاً من السياسة البحرية والاستعمارية وصولاً إلى التهديد الاقتصادي الروسي بالتوسّع. لكن لدى قراءة المبررات الألمانية للدخول في حالة الحرب، نُفَاجَأ بالتشديد على فكرة الحاجة إلى نوع من معركة بدون أهداف محددة، معركة ذات آثار أخلاقية، وذلك بصورة مستقلة عن أي مكسب محتمل للمستعمرات أو لحرية الملاحة البحرية. إن تعليقات طالب حقوق الماني شاب وهو في طريقه إلى الجبهة، في أيلول 1914 تبدو نموذجية: «في الوقت الذي يدين الحرب لاعتبارها رهيبة، غير لائقة بالكائنات البشرية، غبية، موضة عتيقة ومدمرة بكل معاني الكلمة»، فإنه لا يصل إلى خلاصة أقل من الخلاصة النيتشوية التي تفيد أن «المسألة الحاسمة، قطعياً، هي دائماً في أن نكون مهيّئين للتضحية، وليس لموضوع التضحية»»[5]. «فالواجب» (Pflicht) لم يكن في حينه متصوراً كمسألة مصلحة شخصية أو فريضة تعاقدية؛ لقد كان قيمة أخلاقية مطلقة تُظهر القوة الداخلية والتفوق الروحي على المادية والحتمية الطبيعية. كانت البداية ـ المتعارضة ـ للحرية وللإبداعية.

إن الفكر الحديث لا يضع أية عقبة أمام حرب عدمية مستقبلية ضد الديمقراطية الليبرالية، من طرف أولئك الذين تربوا في كنفها. والنسبوية ـ المذهب الذي يطرح أن كل القيم هي قيم نسبية ويهاجم بطريقة لامبالية كل «المنظورات المتميّزة» ـ ينتهي أيضاً إلى لَغْم القيم الديمقراطية المتعلقة بالتسامح. والنسبوية ليست سلاحاً يمكن استخدامه بصورة انتقائية ضد الأعداء الذين اختيروا وحدهم: إنها تطلق النار بدون تمييز محطّمةً ليس فقط ساقيْ «نصراء الحكم المطلق» أو ساقي المذاهب والبداهات الغربية التقليدية، وإنّما أيضاً ساقي التسامح، والاختلافية وحرية الفكر التي تضعها تلك التقاليد في صدارة الأهمية. وإذا لم يكن أي شيء صحيحاً على الاطلاق،

وإذا كانت كل القيم محددة من الوجهة الثقافية، فإن المبادىء الأثيرة كمبادىء المساواة؛ من شأنها هي كذلك، أن تقع عندئذٍ «في الفخ».

وليس ثمة مثال أفضل من فكر نيتشه حول هذه النقطة. فالإنسان بحسب اعتقاده كان يعي أن لا شيء صحيح، وأن هذا الوعي قد شكل، في الوقت نفسه تهديداً وفرصة متاحةً. إنه تهديدٌ لأنه يهدم إمكانية العيش «مع وجود أفق»، كما بينا سابقاً. ولكنه يمثل فرصة متاحة أيضاً، لأنه يخوِّل الإنسان تحرير نفسه كلياً من الإكراهات الأخلاقية القديمة. ولم يكن الفن بنظر نيتشه هو الشكل النهائي للإبداعية، ولكن إبداع ما هو الأسمى أي خلق قيم جديدة. يقوم مشروعهُ، بعد أن يتحرر من عوائق الفلسفة البدائية التي كانت تعتقد بإمكانية حقيقة أو حقّ مطلقَيْن، على «إعادة تقييم كل القيم»، بدءاً من المسيحية. لقد كان يسعى عمداً إلى هدم الاعتقاد بالمساواة الإنسانية، معتبراً أن ذلك هو ببساطة حكم مُسبق زرعته فينا المسيحية. لقد كان نيتشه يأمل أن يترك مبدأ المساواة مكانه يوماً لأخلاقية تُبَرِّرْ سيطرة القوي بإخضاع الضعيف، وتنتهي إلى تعظيم ما يعود إلى نزعة الشدّة. لقد كان يمقت المجتمعات التعددية والمتسامحة، مفضلاً تلك المجتمعات غير المتسامحة، الغريزية واللاّتبكيتية، على غرار الطائفة الهندية التشندالية، التي حاولت تنشئة عنصر من الناس المتميزين، أو مفضلاً أيضاً «الحيوانات المفترسة الشقراء، التي لا تتردد في أن تُطبِقَ مخالبها الرهيبة على الجمهور»[6]. والعلاقة بين نيتشه والفاشيّة الألمانية كانت محل نقاشٍ واسع؛ وإذا أمكنت تبرئته من الشك الغث بكونه المبشر بالمذاهب المبسَّطة للقومية - الاشتراكية، فإن العلاقة بين فكره والنازية ليست مع ذلك وليدة الصدفة. وعلى غرار خليفته مارتن هيدغر، تماماً، أطاحت نسبوية نيتشه بكل دعامات الديمقراطية الليبرالية على الطريقة الغربية، واستبدلتها بمذهب القوة والسيطرة[7]. لقد كان نيتشه يعتقد أن عصر العدمية الأوروبية، التي باشر باستهلالها، ستؤدي إلى «حروب واسعة للروح»، حروب بدون هدف، اللّهم هدف التأكيد على الحرب بذاتها.

لقد سعى المشروع الليبرالي الحديث إلى نقل أساس المجتمعات القائمة على «التيموس» إلى أرضية الرغبة الأكثر صلابة. وقد «حلّت» الديمقراطية الليبرالية مشكلة «الميغالوتيميا» بتقييدها وبجعلها متسامية بفضل سلسلة معقدة من الترتيبات المؤسسية ومنها: مبدأ السيادة الشعبية، إصدار القوانين، حكم القانون، فصل السلطات... إلخ. كما جعلت الليبرالية ممكناً قيامَ عالم اقتصادي حديث وذلك بتحريرها الرغبة من كل الارغامات المفروضة على روح التملّك، وبربط الأخيرة على طريقة الفيزياء الحديثة بالعقل. وهكذا يكون قد انفتح أمام الإنسان حقل للنشاط جديد، دينامي وفي غاية الغنى. وبحسب المنظرين الأنكلو - سكسون للفكر الليبرالي، ينبغي على السادة الكسالى أن يقتنعوا بالتخلي عن خيلائهم الفارغة والإقامة، على العكس، في العالم الاقتصادي. ورغبة الاعتراف (التيموس) ينبغي أن تكون خاضعة للرغبة والعقل، أي لرغبةٍ يوجِّهها العقل.

هيغل، بدوره، أدرك أن التحوُّل الأساسي المستجد في الحياة الحديثة يتمثل في «تدجين»

السيد وتحوّله إلى إنسان إقتصادي. بيد أنه أدرك أيضاً أن ذلك لا يعني إبطال رغبة الاعتراف بل تحولها إلى شكل جديد - وبحسب هيغل - أرفع. إن الميغالوتيميا ستترك المجال للإزوتيميا عند الكثيرين. فالبشر لن يكفوا عن إعلاء صدورهم، لكن تلك الصدور لن تكون منتفخة بالزهو المفرط مرة أخرى. أولئك الذين فشل النظام القبديمقراطي، للعالم القديم، في إرضائهم يشكلون أغلبية الإنسانية؛ وأولئك الذين لا يرضيهم عالم الاعتراف الشمولي الحديث هم أقل عدداً بكثير. ممّا يفسّر استقرار الديمقراطية البارز وقوّتها في العالم المعاصر.

إن إنتاج حياة نيتشه [من الأعمال الفلسفية] يمكن النظر إليها، بمعنى ما، كجهد لتعديل كفة الميغالوتيميا بصورة نهائية. إن غضب حراس **الدولة** بحسب أفلاطون لم يكن يردعه مفهوم معين عن الخير العام: فلم يكن ثمة خير عام؛ وكل الجهود لتعريفه كانت تعكس ببساطة سلطة أولئك الذين يحددونه بالتعريف. والخير العام الذي يكفل الرضى الذاتي للإنسان الأخير لا يمكنه أن يكون إلاّ شيئاً حقيراً. فلن يكون ثمة حراس مدرّبون بصورة أكثر أو أقل، ولكن حراس أقل أو أكثر غيظاً. فنميِّز فيما بينهم إذاً، بواسطة قوة غضبهم أوّلاً - أي بقدرتهم على فرض «قيمهم» على الآخرين. وبدلاً من أن يكون التيموس أحد أقسام الكائن الثلاثة، كما هو الأمر عند أفلاطون، فإنه يصبح عند نيتشه كلية الإنسان.

إذا نظرنا إلى الوراء، نحن الذين ما زلنا نعيش في تاريخ الإنسانية، بوسعنا أن نستخلص ما يلي: لن يستطيع أي نظام - أي نظام «اجتماعي - اقتصادي» - تلبية كل البشر في كل الأمكنة، بما في ذلك الديمقراطية الليبرالية. وذلك لا يرجع إلى عدم اكتمال الثورة الديمقراطية، ولا لكون نعمة الحرية والمساواة لم تنتشر في أوساط الشعب. إن عدم الرضى يولد، بالتحديد الدقيق، حيث تنتصر الديمقراطية تماماً على نظام سابق لها: فنحن غير راضين من الحرية والمساواة. هكذا فإن أولئك الذين يظلون غير راضين يكون بمقدورهم دائماً إعادة بدء التاريخ مرة أخرى.

بالمقابل، يبدو أن الاعتراف العقلاني لا يسعه أن يدعم نفسه بنفسه، بل يحتاج إلى الاستناد إلى أشكال قبحديثة وغير شمولية من الاعتراف لكي يعمل بطريقة صحيحة. إن ديمقراطية مستقرة تتطلب ثقافة ديمقراطية غير عقلانية في بعض الأحيان، وقد ينمو مجتمع مدني ما تلقائياً إنطلاقاً من تقاليد قبليبرالية. والازدهار - الرأسمالي كان تدعّم بأخلاقية عمل قوية، واعتمدت بدورها على أطياف الاعتقادات الدينية المندرسة، أو على الاعتقادات نفسها، أو على بعض الالتزام اللاعقلاني في سبيل الأمة والعنصر العرقي. فاعتراف جماعة بدلاً من الاعتراف الشمولي بوسعه أن يكون أفضل دعم سواء بالنسبة للنمو الاقتصادي أو بالنسبة للحياة الجماعوية؛ وحتى لو كان لاعقلانياً في نهاية التحليل، فإن تلك اللاعقلانية يمكن أن تستغرق وقتاً طويلاً قبل أن تدمر المجتمع الذي يمارسها. وهكذا فلن يكون الاعتراف الشمولي وحده غير مرْض بل إن قدرة المجتمعات الليبرالية على التدعم والاستمرار بحسب قاعدة عقلانية على المدى الطويل هي إلى حد ما مريبة.

وقد كان أرسطو يعتقد من جهته أن التاريخ دوري وليس خطيّاً، نظراً لأن كل الأنظمة هي غير كاملة بطريقة ما، وإن عدم اكتمالها هذا سيؤدي بالناس بصورة متواصلة إلى الأمل في النظام

الذي يعيشون فيه وذلك لمحاولة القيام بشيء آخر. ولكل الأسباب التي عددناها، على التوّ، ألا يمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الديمقراطية الحديثة، وإذا ما امتثلنا بأرسطو استطعنا أن نطرح فرضية أن مجتمعاً مكوناً من «أناس أخيرين» مجبولين تماماً من الرغبة والعقل سَيُخْلون المكان آجلا أم عاجلاً، لصالح مجتمع آخر مكوّنٍ من «أُناس أوّلين» بهيميين، لا يسعون إلاّ إلى الاعتراف، والعكس بالعكس، في حركة لانهاية لها من رقّاص الساعة. رغم ذلك، فإن عناصر هذا المخرج ذي الحدين هي غير متساوية. فالمبادرة النيتشوية تجبرنا على القطيعة التامة مع الجزء المرغوب من النفس. لقد علمنا قرننا النتائج المخيفة المترتّبة عن إعادة إحياء الميغالوتيميا بدون كوابح، باعتبار أننا صنعنا بها، بمعنى ما، تجربة «الحروب الكبرى» تلك المعلنة من قِبل نيتشه. لقد نالت الحشود المطالبة بالحرب في شهر آب 1914 التضحيات والأخطار التي نشدتها، وحتى إلى مدى أكبر من تمنياتها. والحرب الكبرى أظهرت، أنه مهما كانت الآثار الثانوية للحرب مفيدة من أجل تعزيز الطابع الروحي لجماعة ما، فإن العواقب المباشرة المدمرة قد تجاوزت تماماً النتائج المرجوة بصورة كاملة. وفي القرن العشرين، فإن خطر الموت في معركة دموية قد أصبح ديمقراطيّاً بشكل خاص. فبدلاً من أن يكون علامة استثنائية، أصبحت المخاطرة بالموت تجربة إجبارية لجماهير من الرجال، وفي النهاية للنساء والأطفال. وذلك الأمر لا يقود إلى الاعتراف، بل إلى موت مُغفل لا طائل منه. وبدلاً من أن تُعَزِّز الفضيلة والإبداعية، فإن الحرب المعاصرة قد حطمت الإيمان الشعبي بدلالة بعض المفاهيم، كالشجاعة والبطولة، وولدت معنىً عميقاً من الاستلاب ومن الفوضى لدى أولئك الذين وضعوا التجربة. وإذا ضجر أناس الغد من السلام والرخاء، باحثين عن صراعات جديدة «تيموسية»، فإن العواقب تهدد بأن تكون أكثر هولاً. وبالفعل، لدينا في الوقت الحاضر، أسلحة ذرية وأسلحة دمار شامل أخرى، بوسعها أن تقتل بطلقة واحدة، وبطريقة مُغفلة، ملايين الأشخاص، بدون بطولة، ولا تضحية أو قيمة.

تنتصب الأوالية المُهيبة للفيزياء الحديثة، كما كنا قد شرحناها في القسم الثاني من هذا الكتاب، كسور واقٍ ضد تجدد التاريخ وعودة الإنسان الأول. هذه الأوالية تندفع برغبة لا محدودة وموجهة بالعقل. فإن إعادة تجديد الميغالوتيميا في العالم الحديث تتضمن إذاً قطيعة مع هذا العالم الاقتصادي القوي والديناميكي، كما تتضمّن أيضاً محاولة لتحطيم منطق التطور التكنولوجي. بدا هذا النوع من القطيعات ممكناً في حقبات معينة وفي أنحاء معينة ـ تماماً كما حصل عندما ضحّت ألمانيا واليابان بمصالحها في سبيل حب الاعتراف القومي ـ غير أنه من الممكن التساؤل فيما إذا كان العالم في جملته بوسعه إنجاز قطيعة كهذه لمدة معينة لها دلالة. لقد قيدت ألمانيا واليابان برغبة الاعتراف وبتفوّقهما خلال حروب النصف الأول من القرن العشرين، لكنهما كانتا تعتقدان أيضاً أنهما بذلك تضمنان مستقبلهما الاقتصادي بافتتاح Lebensraum أو «مجال ازدهار مشترك» نيو ـ ماركنتيلي (Néomercantilistes). وقد برهنت تجربة ما بعد الحرب لهذين البلدين أن الأمن الاقتصادي أسهل بلوغاً بواسطة السوق الحرة منه بواسطة الحرب، وأن طريق الفتح العسكري كان مدمراً للقيم الاقتصادية بصورة مروعة.

عندما ننظر إلى أميركا المعاصرة، لا يفاجئنا لديها الإفراط في الميغالوتيميا. فهؤلاء الشبان

الرصينون الذين يتراصّون في حشود باتجاه مدارس الحقوق والتجارة، والذين يعبئون بطاقات التعريف بقلق آملين الإبقاء على نمط حياة يُقَدِّرون أن لهم الحق فيه، يظهر أنهم على وشك أن يتحولوا إلى أناس أخيرين، وليس بالأحرى أن يعيشوا أهواء الإنسان الأول. فبالنسبة إليهم، يبدو أن المشروع الليبرالي الذي يلبّي حاجة التملك المادي والطموحات الأكيدة المعززة بالشهادات، قد عمل بصورة في غاية الجودة. فمن الصعوبة بمكان إستبيان الطموحات الكبرى اللاواقعية، أو الأهواء اللاعقلانية، لدى محام متوسط مقيم منذ سنة في أميركا. والملاحظة قائمة بالنسبة لأنحاء أخرى من العالم ما بعد التاريخي. فخلال الثمانينات، لم يُظْهِر قادة أوروبا الغربية أية حمية استثنائية من أجل المعارك الكبرى والتضحيات الكبرى عندما كانوا يواجهون مشاكل كالنزاعات مع موسكو، أو الجوع في العالم الثالث أو العمل المسلح ضد الإرهاب. كنا نرى بين شبان تلك الحقبة بعض المتعصبين الملتحقين بالجيش الأحمر الألماني، أو الألوية الحمراء الايطالية، أو العمل المباشر في فرنسا، لكن هؤلاء لم يمثلوا إلاّ أقلية شاذة، لم تحافظ على بقائها إلاّ بفضل تمويل المعسكر السوفياتي. بعد التحول الكبير للعام 1989 في أوروبا الشرقية، شكك عدد لا يستهان به من الألمان في حكمة إعادة التوحيد لأن ذلك سيكلف ثمناً باهظاً. لكن تلك الإشارات ليست عائدة إلى حضارة هي في أشد مراحلها الحرجة وعلى أهبة الاستعداد للتضحية بنفسها على مذبح التعصّبات الجديدة وغير المتوقّعة، وإنما إلى حضارة راضية بما هي عليه وبما ستؤول إليه.

كان أفلاطون يعتبر أن «التيموس» وإن هو أساس الفضيلة، ليس بحد ذاته جيداً أو سيّئاً، ولكنه ينبغي أن يكون مُعدّاً ومدرباً بحيث يخدم الخير المشترك. بعبارة أخرى، ينبغي أن يكون «التيموس» محكوماً بالعقل، ومتحولاً إلى حليفٍ للرغبة. والمدينة العادلة هي في نظره مدينة تكون فيها أجزاء النفس الثلاثة راضية وموحدة في توازن تحت رعاية العقل[8]. والنظام المثالي كان تحقيقه في منتهى الصعوبة، إذ كان عليه أن يُرضي جُملة الإنسان في الوقت نفسه ـ عقل، رغبة، وتيموس. لكن حتى لو كانت الأنظمة المثالية الموجودة غير قادرة على إرضاء الناس بصورة كاملة، فإن النظام المثالي كان يقدم مرجعاً وصيغةً يمكن بحسب معيارها قياس الأنظمة السائدة. وأفضل الأنظمة هو ذلك الذي يرضي على أفضل وجه الأجزاء الثلاثة من النفس في آنٍ معاً.

يبدو أن الديمقراطية الليبرالية، إذا ما قورنت بحسب هذا المعيار، بالبدائل التاريخية التي وصلت إلينا، فإنها تقدم أفضل الاحتمالات المتعلقة بالأجزاء الثلاثة. وإذا لم يكن بالوسع اعتبارها أصوب الأنظمة «نظرياً»، يمكن القول إنها الأفضل «عملياً». وفي الواقع، كما يعلمنا هيغل، ليست الليبرالية الحديثة مؤسسة على إبطال رغبة الاعتراف بل على تحويلها إلى شكل أكثر عقلانية. ولئن لم يتمّ الحفاظ على تجليات «التيموس» الأولية تماماً، فإنه غير مستبعدٍ كلياً أيضاً. من جهة أخرى، لا يوجد أي مجتمع ليبرالي قائم مؤسس حصرياً على رغبة الإزوتيميا؛ فكل تلك المجتمعات عليها أن تسمح بدرجة معينة من الميغالوتيميا الأكيدة والمدجنة، وإن أتى ذلك على عكس المبادىء التي تعلن على ضوئها عقيدتها.

وإذا كان صحيحاً أن العملية التاريخية تقوم على العمودين التوأمين المؤلفين من الاعتراف

والرغبة العقلانيين، وأن الديمقراطية الحديثة هي النظام الذي بوسعه تلبية الاثنين على أفضل وجه وعلى نحوٍ من التوازن، يبدو أن المبدأ الذي يهدد الديمقراطية إنما يأتي من خلطنا بين موضوعات الرهان الحقيقية. في الواقع، رغم أن المجتمعات الحديثة قد تطورت باتجاه الديمقراطية، فقد وصل الفكر الحديث إلى الممر المسدود، بسبب عدم كفاءته في التوصل إلى معرفة ما يحدد الإنسان وفضيلته الخاصة، إذاً إلى تحديد حقوق الإنسان. وهو الأمر الذي يشق الطريق نحو مطالبة مبالغ فيها للاعتراف بمساواة الحقوق من جهة، ونحو تحرير الميغالوتيميا من جديد، من جهة أخرى[9]. كما يمكن لهذا الارتباك الفكري أن يستجدّ على رغم حقيقة كون التاريخ موجهاً في اتجاه ثابت بواسطة الاعتراف والرغبة العقلانيين، وعلى الرغم من كون الديمقراطية الليبرالية تمثل في الواقع الحل الممكن الأفضل للمسألة الإنسانية.

من المحتمل أن يستمر وقوع الأحداث تماماً كما في العقود الأخيرة، وأن تصبح فكرة التاريخ الشمولي الموجَّه المفضي إلى الديمقراطية الليبرالية أكثر توقّعاً من كل الأفكار الأخرى، وأن يتم حل مشكلة الطريق المسدود النسبوي أمام الفكر الحديث بطريقة ما. والنسبوية الثقافية (اختراع أوروبي) بدت محتملة في عصرنا، لأن أوروبا، وجدت نفسها وللمرة الأولى، مضطرة لمواجهة ثقافات غير أوروبية على نحو جاد. لقد مالت بعض التطورات في القرن الماضي - تدهور الثقة الأخلاقية بالنفس للحضارة الأوروبية، بروز العالم الثالث، ظهور ايديولوجيات جديدة - إلى تعزيز الاعتقاد بالنسبوية. لكن، إذا أظهرت مع الوقت، العديد من المجتمعات (المتميزة بثقافات تاريخية مختلفة) خطوطاً متشابهة من التطور على المدى الطويل؛ وإذا توافر تقارب ملموس على نحو أكبر بين أنماط المؤسسات في البلدان الأكثر تطوراً؛ وإذا، في النهاية، استمر التطور الاقتصادي في جر الإنسانية نحو المجانسة: عندئذٍ تصبح فكرة النسبوية فكرة تجريبية أكثر مما هي عليه الحال في الوقت الحاضر. وبالفعل، فإن الفوارق الظاهرة بين «لغات الخير والشر» لدى الشعوب المختلفة تبدو ببساطة كعناصر اصطناعية متعلّقة بدرجة تطورهم الخاصة.

وبدلاً من أن تُشْبه الإنسانية آلاف الفسائل المتفتّحة أزهاراً متنوّعة، فهي قد تُشبّه بموكب هائل من العربات ممتدٍ على طول الطريق. بعضها يُجَرُّ بطريقة حتمية باتجاه المدينة، بينما البعض الآخر يستقرّ في مخيمات في عراء الصحراء؛ ومنها ما يغوص في أخاديد الممر الجبلي الأخير، أثناء عبور الجبال. العديد من العربات التي تهاجمها الهنود الحمر سوف تُترك ملتهبة، مهجورة على طول الطريق. سوف نرى بعض أفراد الموكب مذهولين في المعركة، فاقدي المسار، متجهين لفترة من الزمن في اتجاه خاطىء، بينما قد تقرر عربة أو اثنتان بسبب عناء الرحلة، إقامة مخيمات دائمة في إحدى مراحل الطريق. آخرون سيجدون أيضاً دروباً بديلة، لكنهم سيكتشفون أنه ينبغي عليهم لكي يعبروا السلسلة الأخيرة من الجبال، أن يجتازوا الممرّ الجبلي نفسه. لكن الأغلبية العظمى للعربات تنجز الرحلة البطيئة نحو المدينة، وتنتهي بالوصول إليها. العربات تتشابه كلها: وإن كانت مطلية بألوان مختلفة ومصنوعة من مواد مختلفة، فإن كلّاً منها له أربع عجلات، ومجرور بالجياد؛ داخلها، عائلة قابعة، أفرادها يصلّون، آملين أن تتمّ الرحلة دون متاعب. والاختلافات الظاهرة في أوضاع العربات لن تبدو وكأنها تعكس الاختلافات الدائمة والمحتومة

فيما بين الناس الذين يشغلونها، ولكنها ببساطة تظهر كنتيجة لأوضاعهم النسبية على الطريق.

لقد كان الكسندر كوجيف يعتقد أن التاريخ نفسه سوف ينتهي باستعادة عقلانيته الخاصة: فعدد العربات التي انجذبت إلى المدينة كافٍ كي يقر كل شخص عاقل بعد تفحصه الوضع، أنه لا توجد إلّا رحلة واحدة ووجهة وحيدة. من المشكوك فيه أن نكون على الرغم من الثورة الليبرالية التي هزّت العالم، قد بلغنا هذه النقطة الآن، فإن الشهادات التي بوسعنا جمعها حول اتجاه هجرة العربات لا تسمح لنا بالاستنتاج. وليس بمقدورنا، في التحليل الأخير معرفة، وما أن تصل غالبية العربات إلى المدينة نفسها، أن نعرف إذا ما كان ركابها، وبعد أن يكونوا قد ألقوا نظرة استطلاعيّة حولهم، سوف يجدون الأمكنة غير ملائمة ومن ثمّ يزمعون على السفر في سبيل رحلة جديدة طويلة.

الهوامش والمراجع

شبْه المقدمة:

(1) «La fin de l'histoire?», in *The National Interest,* n°16 (été 1989), pp. 3-18. Traduction française dans la revue *Commentaires,* n°47.

(2) كمحاولة أولى للرد على بعض الانتقادات انظر: «ردي على نقادي»، *The National Interest,* n°18 (hiver 1989-1990), pp.21 - 28. Traduction française *in Commentaires,* n°50.

(3) لقد فهم لوك وماديسون أن إحدى غائيات الحكم الجمهوري هي حماية الكبرياء السلطوي لمواطنيه.

الفصل الأول: تشاؤمنا

(1) Emile Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections,* New York, New York University Press, 1970, pp. 5- 6.

(2) Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century - A History,* cité dans R.G. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford University Press, 1956, p. 146.

(3) *Encyclopaedia Britannica,* 11ᵉ édition, Londres, 1911, vol. 27, p. 72.

(4) Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage,* Londres, Heinemann, 1914.

(5) Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory,* Londres, Oxford University Press, 1975.

(6) هذه الملاحظة أتى بها Modris Eksteins, *Rites of Springs: The Great War and the Birth of the Modern Age,* Boston (Mass.), Houghton Mifflin, 1989, pp. 176 - 191; voir aussi Fussell, *op. cit.m* pp. 18 - 27.

(7) Erich Maria Remarque, *A l'Ouest, rien de nouveau* (trad. A. Hella et O. Bournac), Paris, Stock, , 1956, p. 24.

(8) Cité dans Eksteins, *op. cit.,* p. 24.

(9) Jean-François Revel, «But We Follow the Worse...», in *The National Interest,* n°18 (hiver 1989-1990), pp. 99 - 103.

(10) انظر رد جرترود هيميلفارب على المقال الأصلي: «The End of History», in *The National Interest,* n°16 (été 1989), pp. 25 - 26. Voir aussi Leszek Kolakowsky, «Uncertainties of a Democratic Age,» in *Journal of Democracy,* 1 n°1 (1990), pp. 47 - 50.

(11) الكلمات التي تحتها خط هي لنا. Henry Kissinger, «The Permanent Challenge of Peace: US

Policy toward the Soviet Union», in *American Foreign Policy,* 3e édition, New York, Norton, 1977, p. 302.

(12) وكاتب هذه السطور هو في عدادهم، لأنه كتب عام 1984 ما يلي: «هناك صورة ثابتة لدى جميع المراقبين الأميركيين للاتحاد السوفياتي، وهي تضخيم مشاكل النظام السوفياتي والتقليل من فعاليته وديناميته». *The American Spectator,* 17: 4 (avril 1984), pp. 35 - 37.

(13) Jean-François revel, *Comment les démocraties finissent,* Paris, Grasset, 1983.

(14) Jeanne Kirkpatrick, «Dictatorships and Double Standards», in *Commentary,* 68 (novembre 1979), pp. 34 - 45.

(15) النقد الذي أجراه ريفيل Revel قبل البريسترويكا والغلاسنوست انظر ستيفان سيستانوفيتش voir Stephen Sestanovich, «Anxiety and Ideology», in *University of Chicago Law Review,* 52 (printemps 1985), pp. 536 - 549.

(16) ريفيل ـ المرجع السابق 1983 ص 17. ليس من السهل تحديد درجة الاقتناع عند ريفيل حول قوة وضعف الديمقراطية والتوتاليتارية. ان قسماً كبيراً من سخريته تجاه قصور الديمقراطية قد يُعْزى للحاجة الخطابية من أجل ايقاظ أصدقائه الديمقراطيين من ذهولهم الأكيد وجعلهم متحسسين لخطر القوة السوفياتية. فهو بالحقيقة كان يعتقد أن الديمقراطيات هي أحياناً عاجزة كما يحاول أن يبرهن. ولن يكون هناك أي معنى للكتابة **كيف تنتهي الديمقراطيات**.

(17) جيري هوغ، Jerry Hough, *The Soviet Union and Social Science Theory,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977, p. 8. لقد ذهب هوغ إلى حد الكتابة: «هناك بعض الجامعيين الذين أوحوا بالتأكيد أن المشاركة السياسية في الاتحاد السوفياتي هي شيء لا وجود له [...]، وأن كلمة «تعددية» لا يمكن استخدامها بمعناها الحقيقي لوصف الاتحاد السوفياتي [...]. مثل هذه المقولات لا تبدو لي تستحق نقاشاً جدياً ومستفيضاً».

(18) هوغ (المرجع المذكور، ص 5) التعديل الذي أدخله جيري هوغ على كتاب ميرل فانزود Merle Fainsod الكلاسيكي عن الشيوعية السوفياتية How the Soviet Union is Governed، يخصص قسماً طويلاً عن مجلس السوفيات الأعلى أيام بريجنيف فيدافع عنه باعتباره ساحة للاعلان عن المصالح الاجتماعية وللدفاع عنها. إن قراءة هذا الكتاب تصبح مهمة على ضوء أعمال مجلس نواب الشعب ومجلس السوفيات الأعلى الجديد اللذين أنشأهما غورباتشوف بعد مؤتمر الحزب التاسع عشر عام 1988. Voir *How the Soviet Union is Governed,* Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1979, pp. 363 - 380.

(19) A. James McAdams, «Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction,» in *Comparative Politics,* 20: 1 (octobre 1987), pp. 107 - 118.

(20) انظر مثلاً أطروحة ريغبي T.H. Rigby التي تقول إنّ البلدان الشيوعية اكتسبت شرعيتها باسم «عقلانية الهدف» في كتاب «Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organisational Systems,» in T.H. Rogby et Ferenc Feher, *Political Legitimation in Communist States,* Londres, Macmillan, 1982.

(21) Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies,* New Haven, Yale University Press, 1968, p. 1. Voir aussi les conclusions dans Timothy J. Colton, *The Dilemma of Reforme in the Soviet Union,* édition revue et augmentée, New York, Council of Foreign Relations, 1986, pp. 119 - 122.

(22) من أجل المعالجة العامة، انظر voir Dankwart A. Rustow, «Democracy: A Global Revolution?», in *Foreign Affairs,* 69: 4 (automne 1990), pp. 75 - 90.

الفصل الثاني: ضعف الدول القوية I

(1) لقد استفاض ماكس فيبر بشرح مفهوم الشرعية وهو الذي تصور التقسيم الثلاثي المشهور لمختلف أشكال السلطة (التقليدية، العقلانية والزعامة الكريسماتية). وقد جرى نقاش واسع لمعرفة أي من هذه الأشكال الفيبرية يميز بشكل أفضل السلطة في الدول التوتاليتارية مثل المانيا أيام هتلر أو الاتحاد السوفياتي تحت حكم

ستالين. انظر مثلاً المحاولات المختلفة عند ريغبي وفيهير (مرجع مذكور، 1982). ان الصعوبة في إدخال الدول التوتاليتارية في الصورة التي رسمها فيبر تبين حدود نظامه الشكلي والمصطنع في إنشاء نماذج مثالية.

(2) أبديت هذه الملاحظة في رد كوجيف على ستروس، «Tyranny and Wisdom,» in Leo Strauss, *On Tyranny*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1963, pp. 152 - 153.

(3) الانتفاضة الداخلية ضد هتلر انفجرت في تموز (يوليو) 1944 في المؤامرة التي أعدت لاغتياله؛ وكان يمكن أن تتسع، كما جرى في الاتحاد السوفياتي، لو استطاع النظام ان يعيش بضعة عقود إضافية.

(4) حول هذه النقطة، انظر «Introduction» à Guillermo O'Donnell et Philippe Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore (Md.), John Hopkins University Press, 1986, p. 15.

(5) الدراسة الكلاسيكية حول الموضوع نشرت تحت ادارة خوان لينز Juan linz, *The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown and Reequilibration*, Baltimore (Md.), John Hopkins University Press, 1978.

(6) كرر ذلك صحافي سويسري مذكور عند فيليب شميتر Philippe C. Schmitter, «Revolution by *Golpe:* Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal», in *Armed Forces and Society*, 2:1 (novembre 1975), pp. 5 - 33.

(7) *Voir ibid.*, et Thomas C. Bruneau, «Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years after the Revolution of 25 April 1974», in Geoffrey Pridham (ed.), *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece and Portugal*, Londres, Frank Cass, 1984.

(8) Kenneth Maxwell, «Regime Overthrow and the Prospects of Democratic Transition in Portugal», in Guillermo O'Donnell, Laurence Whitehead et Philippe Schmitter, *op. cit.*, 1986, p. 136.

(9) Voir Kenneth Medhurst, «Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy», in Pridham, *op. cit.*, 1984, pp. 31 - 32; voir aussi Jose Canova, «Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy», in *Social Research*, 50 (hiver 1983), pp. 929 - 973.

(10) José Maria Maravall et Julian Santamaria, «Political Change in Spain and the Prospects for Democracy», in Guillermo O'Donnell et Philippe Schmitter, *op. cit.*, 1986, p. 81. أجري استطلاع للرأي في كانون الأول (ديسمبر) 1975 فكشف بأن 42,2% من الناس الذين وجهت إليهم الأسئلة و51,7% من الذين عبروا عن رأي كانوا مؤيدين للتغيرات الضرورية التي تضع اسبانيا على طريق الدول الديمقراطية في أوروبا الغربية انظر: John F. Coverdale, *The Political Transformation of spain after Franco*, New York,Praeger 1979, p. 17.

(11) بالرغم من معارضة الفرانكيين المتصلبين شارك 77,7% ممن يحق لهم الانتخاب بممارسة واجبهم الانتخابي في استفتاء كانون الأول (ديسمبر) 1976 وأجاب منهم 94,2% بنعم. John F. Coverdale, *op. cit.*, 1979, p. 53.—

(12) P. Nikiforos Diamandouros, «Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974 - 1983», in Guillermo O'Donnell, Laurence Whitehead et Philippe Schmitter, *op.cit.*, 1986, p. 148.

(13) فعدم ثقة الجيش بنفسه دفعه إلى إعادة تثبيت هيئة القيادة التقليدية التي قطعت رجل النظام القوي الجنرال ديميتروس ايونيدس عن قاعدته مهدده باجراء انقلاب بواسطة الجيش الثالث. P. Nikiforos Diamandouros, «Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974 - 1983: A Tentative Assessment», in Pridham, *op. cit.*, 1984, pp. 53 - 54.

(14) Voir Carlos Waisman, «Argentina: Autarcic Industrialization and Illegitimacy», in Larry Diamond, Juan Linz et Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, *Latin America*, Boulder (Conn.), Lynne Renner, 1988, p. 85.

(15) Cynthia McClintock, «Peru: Precarious Regimes, Authoriatarian and Democratic», in Larry Diamond et *al.*, *op. cit.*, 1988, p. 350. بالإضافة إلى ذلك هدأ التمحور القوي بين الأوليغرشية

التقليدية في البيرو والحزب الاصلاحي، بما يكفي للسماح بانتخاب رئيس عام 1985.

(16) حول هذه الفترة من التاريخ البرازيلي انظر Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil*, 1964 - 1985, New York, Oxford University Press, 1988, pp. 210 - 255.

(17) Charles Guy Gillespie et Luis Eduardo Gonzalez, «Uruguay: The Survival of Old and Autonomous Institutions», in Larry Diamond *et al.*, *op. cit.*, 1988, pp. 223 - 226.

(18) فيروورد Verwoerd، وزير شؤون السود بعد العام 1950 ورئيس الوزراء بين 1966 و1966، كان قد أجرى دروسه في المانيا في العشرينات؛ وكان قد عاد إلى أفريقيا الجنوبية بنظرية «فيختية جديدة» للفولك Volk. انظر T.R.H. Davenport, *South Africa: A Modern History*, Johannesburg, MacMillan South Africa, 1987, p. 318.

(19) John Kane-Berman, *South Africa's Silent Revolution*, Johannesburg, South African Institute of Race Relations, 1990, p. 60. هذا التصريح أعلن خلال الحملة الانتخابية عام 1987.

(20) يمكننا أن نضيف إلى هذه الأمثلة مثل العراق في ظل حكم صدام حسين. فالعراق البعثي مثل دول بوليسية كثيرة في القرن العشرين، بقي مخيفاً إلى أن انهارت هيكليته العسكرية تحت قنابل التحالف الدولي. وقد تبين أن بنياته العسكرية ـ الأكثر أهمية في كل الشرق الأوسط، بفضل احتياطي النفط الذي يجعل العراق البلد الثاني عالمياً بعد السعودية ـ لا قوة فيها، لأن الشعب العراقي لم يكن يريد القتال من أجل هذا النظام. وقد برهنت هذه الدولة القوية عن ضعف هائل عندما تورطت في حربين مدمرتين وبدون أي مقابل في أقل من عشر سنوات، مثل هذه الحروب لا يمكن للعراق الديمقراطي المحترم لإرادة شعبه أن يخوضها بالتأكيد. [أبقينا على نص الكاتب بدون أي تحريف، للتأمل فقط! (المترجم)].

(21) لعبت الاضرابات وحركات الاحتجاج دوراً أكيداً في اقناع المسؤولين العسكريين بترك السلطة في اليونان والبيرو والبرازيل. . ؛ وفي حالات أخرى، جرى كما رأينا تسريع سقوط النظام من خلال أزمة خارجية. ولكن مع ذلك لا يمكننا القول إن هذه العوامل أجبرت الأنظمة السلطوية على ترك السلطة لو أن هذه الأنظمة كانت قد قررت بعزم أن تحتفظ بها.

الفصل الثالث: ضعف الدول القوية ـ II، أكل الأناناس فوق القمر

(1) Andreï Nouykine, «The Bee and the Communist Ideal», extrait de Youri Afanassiev (ed.), *Inogo ne dano*, Moscou, Progress, 1989, p. 510.

(2) ان التعريف النموذجي للتوتاليتارية قد ورد عند Carl J. Friedrich et Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2^e^ édition, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1965.

(3) Mikhaïl Heller, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man*, New York, Knopf, 1988, p. 30.

(4) Marquis de Custine, *Journey for Our Time*, New York, Pelegrini and Cudahy, 1951, p. 323.

(5) جميع بلدان أوروبا الجنوبية ـ الشرقية هذه عرفت تطورات مشابهة منذ العام 1989. وقد نجح قسم من الأنظمة الشيوعية السابقة أن يتحول إلى أنظمة «اشتراكية» وحصل على الأكثرية خلال انتخابات حرة تقريباً؛ ولكن هذه الأنظمة تعرضت بسرعة لهجمات شعوبها التي تزايدت مطالبها الديمقراطية، فأسقطت هذه الضغوط النظام البلغاري وأضعفت الأنظمة الأخرى، ما عدا نظام الصربي ميلوزيفيتش.

(6) Ed Hewett, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency*, Washington D.C., Brookings Institution, 1988, p. 38.

(7) Anders Aslund, citant les chiffres de sélyounine et Khanine, et d'Abel Aganbédjian, in *Gorbachev's Struggle for Economic Reform*, Ithaca (N.Y.), Cornell University press, 1989, p. 15. يلاحظ اسلوند أن النسبة المئوية للنفقات العسكرية في الناتج القومي الخام الذي قدرته وكالة المخابرات المركزية ما بين 15% و17% لمعظم الفترة التي تلت الحرب، قد تصل بالحقيقة إلى ما بين 25%

و30%. فبعد العام 1990، بدأ رجال السياسة، أمثال ادوار شيفارنادزه، باستخدام الرقم 25% من الناتج القومي الخام في مجمل الاقتصاد السوفياتي.

(8) المرجع نفسه.

(9) لاعطاء نظرة شاملة عن المدارس الاقتصادية السوفياتية المختلفة انظر أسلوند المرجع المذكور (ص 3 - 8) وهيويت Hewett ـ المرجع المذكور (ص 274 - 302). وكمثل عن مجمل الانتقادات السوفياتية ضد التخطيط المركزي، انظر مقال غافريل بوبوف Gavril Popov, «Restructuring of the Economy's Management», in Afanassiev, *op. cit.*, 1989, pp. 621 - 633.

(10) من الواضح تماماً أن أندروبوف وكذلك غورباتشوف كانا واعيين لمدى الانحطاط الاقتصادي عندما وصلا إلى السلطة، وأن الجهود الأولى للاصلاح لكلا الزعيمين قد دفع إليهما الشعور بأن عليهما العمل لتلافي حدوث أزمة اقتصادية مفتوحة. Marshall I. Gordman, *Economic Reforms in the Age of High Technology*, New York, Norton, 1987, p. 71.

(11) إن معظم مساوىء الإدارة الاقتصادية المركزية وأمراضها التي انكشفت خلال البريسترويكا قد ذكرت في الخمسينات في كتاب جوزف برلينر Joseph Berliner: Factory and Manager in the USSR, Cambridge (Mass, Harvard, University Press, 1957 الذي ارتكز على شهادات المهاجرين. بإمكاننا الافتراض أن الكاجي بي كان قادراً تماماً على توفير تحاليل مشابهة للزعيمين اندروبوف وغورباتشوف عندما وصلا إلى السلطة.

(12) كان غورباتشوف في العام 1985 لا يزال يقدِّر مجمل أعمال ستالين؛ وفي نهاية عام 1987، استمر، شأن خروتشوف، بتأييد أعمال «أبو الشعب» في مجال التحول إلى نظام الجماعية الاقتصادية الذي جرى في الثلاثينات. وفي العام 1988 بدا مستعداً لتأييد الليبرالية المحددة التي أيدها بوخارين ولينين خلال فترة الاقتصاد السياسي الجديد في العشرينات. انظر: الرجوع إلى بوخاري في خطاب غورباتشوف بمناسبة الذكرى السبعين للثورة الاشتراكية الكبرى (7 تشرين الثاني ـ نوفمبر 1987).

(13) هناك قوميون روس يمينيون، مثل الكسندر بروخانوف، يؤيدون الايديولوجية المناهضة للرأسمالية والديمقراطية، وهم مع ذلك ليسوا ماركسيين. والكسندر سولجنتسين اتهم بمثل هذه الميول، ولكن موقفه النهائي من الديمقراطية ليس واضحاً.

(14) انني أعتمد كلياً وجهة نظر جيريمي عزرائيل القائلة إنه يجب على النهامين الغربيين أن يعتذروا للشعب الروسي لأنهم كانوا يعتقدونه غير قادر على دعم النظام الديمقراطي، كما عليهم أن يعتذروا أيضاً لطليعته المثقفة.

(15) لقد جرى النقاش طويلاً بين الاختصاصيين الرسميين بالنظام السوفياتي حول النجاح النهائي للمشروع التوتاليتاري وحول ما إذا كان تعبير «التوتاليتارية» مناسباً لتعيين النظام السوفياتي بعد ستالين أو تعيين أحد الأنظمة التابعة له في أوروبا الشرقية؛ فانتهاء الفترة التوتاليتارية في الاتحاد السوفياتي حالياً يتبناه اندرانيك ميغرانيان Andranik Migranian dans «The Long Road to the European Home», in *Novyi Mir*, n°7 (juillet 1989), pp. 166 - 184.

(16) فاكلاف هافيل Vaclav havel *et al.*, *The Power of the Powerless*, Londres, Hutchinson, 1985, p. 27. هذا التعبير استخدم أيضاً من قبل خوان لينز Linz لوصف الأنظمة الشيوعية في عصر بريجينيف. ليس صحيحاً القول بأن الاتحاد السوفياتي خلال حكم خروتشوف وبريجنيف قد نزل إلى صف الدول السلطوية. بعض الاختصاصيين مثل جيري هوغ كانوا يعتقدون بأن بعض «جماعات المصالح» أو «التعددية المؤسسية» في الاتحاد السوفياتي قد ظهرت خلال الستينات والسبعينات. ولكن رغم التسويات والمساومات بين مختلف الوزارات الاقتصادية السوفياتية، وبين موسكو والمنظمات الإقليمية للحزب فإن التفاعل لم يحصل إلى وفق عدد محدود من القواعد التي وضعتها الدولة نفسها. H. Gordon Skilling et Franklyn Griffiths (ed.), *Interests Groups in Soviet Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1971, et Hough, *op. cit.*, 1979, pp. 518 - 529.

(17) لقد اعتبر هوياوبانغ، الشريك القديم لدنغ، من قبل الطلاب بأنه مؤيد للاصلاحات داخل الحزب. حول

تسلسل هذه الأحداث انظر: Lucian W. Pye, «Tienanmen and Chinese Political Culture», in *Asian Survey*, 30: 4 (avril 1990), pp. 331 - 347.

(18) هذا ما أشار إليه كيسنجر في: «The Cariacature of Deng as Tyrant is Unfair», in *Washington Post*, 1[er] août 1989, p. 121—

(19) Ian Wilson et You Ji, «Leadership by 'Lines': China's Unresolved Succession», in *Problems of Communism*, 39: 1 (Janvier-Février 1990), pp. 28 - 44.

(20) في الواقع اعتبرت هذه المجتمعات مختلفة كلياً بحيث شكلت مواضيع لعلوم مختلفة. مثل «الدراسة الصينية» أو «الدراسة السوفياتية» أو «دراسة الكرملين»، تركّز اهتمامها، ليس على ما هو أساسي في المجتمع المدني، وإنما فقط على السياسة المفترضة مستقلة، وهي غالباً تقتصر على تحركات عدد قليل من الأشخاص المعروفين.

الفصل الرابع: الثورة الليبرالية العالمية

(1) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, éd. J. Hoffmeisterm Stuttgart, 1936, p. 352.

(2) هناك رؤية إجمالية لهذا التغير وردت عند سيلفيا ناسار Sylvia Nasar, «Third World Embracing Reform to Encourage Economic Growth», in *The New York Times*, 8 juillet 1991, p. A1.

(3) من أجل القاء نظرة شاملة حول إعادة معالجة شرعية الدكتاتوريين الثوريين في أميركا اللاتينية خلال العقد الأخير؛ انظر: روبيرت باروس Robert Barros, «The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America», in *Telos 68* 1986), pp. 49 - 70. وكمثل حول الغموض الذي أوقعت فيه الأحداث في أوروبا الشرقية اليسار بمجمله، انظر أندريه غونديـر فرانك: André Gunder Frank, «Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)», in *Third World Quarterly*, 12, n°2 (avril 1990), pp. 36 - 52.

(4) James Bryce, *Modern Democracies*, New York, Macmillan, 1931, pp. 53 - 54.

(5) إذا اعتمدنا معايير تعريفات الديمقراطية في القرن الثامن عشر التي احتفظ بها شومبيتر، فإنه بإمكاننا القول معه ان الديمقراطية هي «التنافس الحر بين المرشحين للسلطة على أصوات الناخبين» (Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York, Harper brothers,195 0, p. 284). Voir aussi la discussion des définitions de la démocratie dans Samuel Huntington, «Will More Countries Become Democratic?», in *Political Science Quarterly*, 99 (été 1984), pp. 193 - 218.

(6) إن توسيع حق التصويت كان عملية تدريجية في معظم الديمقراطيات، حتى في أميركا وانكلترا. هناك ديمقراطيات كثيرة معاصرة لم تعرف الاقتراع العام للراشدين إلا في فترة متأخرة من هذا القرن، ومع ذلك كان يمكن اعتبارها ديمقراطيات حتى قبل ذلك التاريخ — Bryce, *op. cit.*, 1931, pp. 20 - 23.

(7) لقد لاحظنا وجود ضغوطات من أجل المزيد من الديمقراطية في بلدان مختلفة من الشرق الأوسط مثل مصر والأردن بعد الثورات التي جرت عام 1989 في أوروبا الشرقية. ولكن في هذه المنطقة من العالم كان الإسلام العائق الرئيسي أمام التحول الديمقراطي، وكما برهنت الانتخابات البلدية الجزائرية عام 1990 ـ أو ايران قبل عشر سنوات ـ فإن المزيد من الديمقراطية لا يؤدي إلى المزيد من التحرر لأنه يأتي إلى السلطة بالأصوليين الإسلاميين الذين يأملون بالتوصل لإقامة نوع من التيوقراطية الشعبية ـ نقيض الديمقراطية الليبرالية.

(8) بالرغم من كون العراق بلداً إسلامياً، فإن حزب البعث الذي يقوده صدام حسين هو تنظيم قومي عربي علماني تماماً وبشكل بارز. ومحاولات الرئيس العراقي أن يتدثر بعباءة الإسلام بعد اجتياحه للكويت بدت غريبة، بينما كان يعلن في السابق أنه مدافع عن القيم الغربية والعلمانية ضد تعصب الإسلام الايراني خلال حربه مع هذا البلد (؟!) م.

(9) إنهم بالطبع يستطيعون الاستمرار بتحدي الديمقراطية الليبرالية بواسطة ارهاب القنابل والرصاص: هذا التحدي خطير ولكنه ليس مميتاً.

(10) إن الايحاء الذي أبديته في مقالي الأولي «The End of History?» والذي يذكر بأن لا بدائل قابلة للحياة

عن الديمقراطية الليبرالية، أثار عدداً كبيراً من الردود الساخطة التي تمجّد الأصولية أو القومية أو الفاشية، إلخ. . كإمكانيات أخرى. ولكن لم يعبر أي من هذه الانتقادات عن ايمان بأن هذه البدائل تتفوق على الديمقراطية الليبرالية، ولم أجد أي قناعة من هذا النوع خلال الجدال كله.

(11) هناك أشكال مختلفة للتمييز من هذا النوع نجدها عند روبيرت فيشمان Robert M. Fishman, «Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy», in *World Politics*, 42 (avril 1990), pp. 422 - 440.

(12) هذا الجدول مستوحى من جدول مايكل دويل Michael Doyle, «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs», in *Philosphy and Public Affairs*, 12:4 (été 1983), pp. 204 - 235. ان المعايير التي تطرح على الديمقراطية الليبرالية من قبل دويل تحوي: (1) الاستقلال؛ (2) ثلاث سنوات من الوجود على الأقل، (3) وسكان يفوق عددهم المليون نسمة.

ان إدراج عدد من هذه الدول في لائحة الديمقراطيات الليبرالية قد يطرح مشكلة. فمثلاً بلغاريا، كولومبيا، نيكاراغوا، المكسيك، البيرو، الفيليبين، سنغافورة، سريلانكا وتركيا مصنفة من قبل فريدوم هاوس Freedom House في فئة «البلدان الحرة جزئياً»، إمّا لأن شرعية الانتخابات الراهنة معترض عليها، أو بسبب فشل الدولة في حماية حقوق الإنسان، وقد شهدنا أيضاً بعض التراجعات: تراجعت التايلاند عن الديمقراطية منذ العام 1990. وبالمقابل هناك عدد كبير من الدول لا ترد في هذه اللائحة بالرغم من أنها أصبحت ديمقراطية منذ العام 1990، أو أنها التزمت بتنظيم انتخابات حرة في المستقبل القريب. Freedom House Survey, *Freedom at Issue* (Janvier-février 1990).

(13) وهكذا تمكنت الديمقراطية الأثينية من اعدام أشهر مواطنيها، سقراط، لأنه مارس بحرية حقه بالتعبير و«أفسد الشبيبة» حسب تعابير قرار الاتهام.

(14) Howard Wiarda, «Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberian Latin Tradition», *in World Politics*, 25 (Janvier 1973), pp. 106 - 135.

(15) Howard Wiarda, «The Ethnocentrism of the Social Sciences: Implications for Reserch and Policy», in *Review of Politics*, 43:2 (Avril 1981), pp. 163 - 197.

القسم الثاني:

الفصل الخامس: فكرة تاريخ شمولي

(1) Nietzsche, *Bon et Mauvais Usage de l'Histoire,* Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1957, p. 55.

(2) فهيرودوت، «أب التاريخ» كتب تقريراً من هذا النوع حول المجتمعات اليونانية والبربرية، ولكن وفق خيط متسلسل واضح المعالم.

(3) انظر: *République,* livre VII, 543c-569c, et *Politique,* livre VIII, 130la-1316b.

(4) حول هذه النقطة، انظر Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli,* Glencoe (III.), Free Press, 1958, p. 299.

(5) حول وجهتي النظر المختلفتين لمحاولات كتابة التواريخ الشاملة انظر J.B. Bury, *The Idea of Progress,* New York, Macmillan, 1932, et Robert Nisbet, *Social Change and History,* Londres, Oxford University Press, 1969.

(6) إن التقليد المتبع في تعداد السنوات قبل وبعد المسيح، المعتمد حالياً من قبل معظم الناس غير المسيحيين، يعود إلى أعمال المؤرخ المسيحي ايزيدور دو سفيل في القرن السابع. انظر Collingwood, *op. cit.*, 1956, pp. 49, 51.—

(7) بين المحاولات الأخرى لكتابة التواريخ الشاملة نذكر محاولات جان بودان Jean Bodin, ولويس لوروا Louis Le Roy *(De la vicissitude ou variété des choses en l'Univers)*، وبعد قرن من ذلك: *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. انظر حول هذه النقطة بوري Bury، المرجع المذكور ص 37 - 47.

(8) Cité dans Nisbet, 1969, p. 104. Voir aussi Bury, 1932, pp. 104 - 111.

(9) انظر Nisbet, 1969, pp. 120 - 121.

(10) للمجادلة حول محاولة كانط، انظر R.G. Collingwood, 1956, pp. 98 - 103; et William Galston, *Kant and the Problem of History,* Chicago, University of Chicago Press, 1975, spécialement, pp. 205 - 268.

(11) *Idée d'une Histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique,* voir dans l'édition américaine de Kant, *On History,* Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1956, pp. 11 - 13.

(12) المرجع نفسه.

(13) Kant, *Idée,* 1954, pp. 23 - 26.

(14) هناك عدد هائل من القراءات السيئة والسطحية لهيغل من قبل أصحاب التقليد التجريبي والوضعي، مثلاً: «فيما يتعلق بهيغل، لا أعتقد حتى بأنه كان ذا موهبة. انه كاتب لا يمكن هضمه. حتى الذين يمدحونه بحماس شديد عليهم أن يعترفوا بأن أسلوبه هو «بلا شك مثير للفضيحة». وفيما يتعلق بمحتوى كتاباته بالذات، فهو ليس بارعاً إلّا بالنقص الهائل للأصالة [. . .]. لقد خصص أفكاره وطرقه المستعارة بشكل فريد، ولكن دون أي أثر لذلك، لهدف واحد هو: محاربة المجتمع المنفتح وخدمة مستخدمه بذلك فريدريك غليوم البروسي [. . .] وكل تاريخ هيغل لا يستحق حتى الالتفات إليه ولا حتى إلى نتائجه المحزنة التي تبرهن على السهولة التي يتمكن فيها مهرّج من أن يصبح «صانعاً للتاريخ»». كارل بوبر Popper, *The Open Society and Its Enemies,* Princeton, Princeton University Press, 1950, p. 227).

«إنه يتبين من خلال ميتافيزيقيا هيغل أن الحرية الحقيقية تقوم على طاعة سلطة اعتباطية، وأن حرية الكلام مصيبة، وأن المَلَكية المطلقة هي شيء حسن، وأن الدولة البروسية هي أفضل ما يوجد في العصر الذي كان يكتب فيه، وأن الحرب شيء جيد أيضاً، وأن المنظمة الدولية لمعالجة النزاعات بشكل سلمي قد تكون كارثة» برتراند راسل (Bertrand Russell, *Unpopular Essays,* Londres, 1950, p. 22).

هذا وقد تابع بول هيرست Hirst تقليد انتقاد أفكار هيغل الليبرالية: «ان القارىء المتنبه لفلسفة الحق لهيغل لا يمكنه أن يعتبر الكاتب ليبرالياً. ان النظرية السياسية لهيغل هي وجهة نظر البروسي المحافظ الذي كان يعتقد أن الاصلاحات التي تمت إثر هزيمة ايينا عام 1806 قد ذهبت إلى أبعد مما هو مطلوب» (in «Endism», *London Review of Books,* novembre 23, 1989.

(15) هذه الملاحظة أبديت في غالستون Galston 1975 ص 261.

(16) هذا القول مستعار من التدون الذي جرى لدروس هيغل حول التاريخ التي وصلتنا تحت اسم فلسفة التاريخ Traduction américaine de Sibree, New-York, Dover Publications, 1956, pp. 17 - 18).

(17) *Philosophie de l'Histoire,* éd. américaine, p. 19.

(18) من أجل تصحيح أفضل للنظرات الاصطلاحية حول سلطوية هيغل، انظر Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State,* Cambridge, Cambridge University Press, 1972. لاعطاء بعض الأمثلة عن التفسير السيء لهيغل، مع العلم أنه صحيح قد أيد مبدأ النظام الملكي، إلا أن مفهومه الوارد ما بين المقاطع 275 - 286 من فلسفة الحق يقترب كثيراً من مفهوم رئيس الدولة الحالي، ويتوافق تماماً مع الأنظمة الملكية الدستورية الموجودة؛ فهو أبعد من أن يبرر الملكية البروسية في عصره، حتى أنه يوجه لها نقداً مبطناً. صحيح ان هيغل كان يعارض الانتخاب المباشر ويميل نحو تنظيم للمجتمع يستند إلى «الأقاليم». ولكن هذا لا يأتي من معارضته لمبدأ السيادة الشعبية بحد ذاتها. فالتنظيم «التعاوني» Corporatisme عند هيغل يمكن مقارنته «بفن الترابط» عند توكفيل: إن المشاركة السياسية في دولة حديثة كبرى يجب أن تتبلور بسلسلة من التنظيمات والروابط ذات الحجم الصغير لكي تكون فعالة وذات دلالة. فالانتماء إلى «اقليم» معين يستند إلى المهنة وليس إلى الولادة، وهو مفتوح للجميع. حول إشادة هيغل بالحرب انظر القسم الخامس من هذا الكتاب.

(19) فمن أجل قراءة هيغل والإشارة إلى الأوجه اللاحتمية في نظامه انظر: Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadeplhie, Temple University Press, 1988.

(20) *Philosophie de l'Histoire*, pp. 318 - 323.

(21) ان «التاريخية» بهذا المعنى يجب أن تتميز عن المعنى الذي يستخدمها فيه كارل بوبر في كتابه The poverty of Historicisme وفي مؤلفات أخرى. ان بوبر نظراً للنقص المعتاد في النباهة يعتبر التاريخية وكأنها القدرة على توقع المستقبل انطلاقاً من الماضي التاريخي بحيث يصبح فيلسوف الحق الطبيعي مثل افلاطون «تاريخياً» شأن هيغل.

(22) هذا الاستثناء كان روسو الذي يشكل خطابه الثاني تطوراً تاريخياً فهو قد غير رغبته جذرياً مع الزمن.

(23) فهذا يعني، من بين ما يعنيه، أن الكائنات البشرية ليست خاضعة كلياً للقوانين الفيزيائية التي تحكم بقية الطبيعة. هناك قسم لا بأس به من العلوم الاجتماعية الحديثة يرتكز على مسلّمة بأن دراسة الإنسان يمكن أن تدخل في دراسة الطبيعة لأن جوهر الإنسان لا يختلف عن جوهر الطبيعة. وقد تكون هذه المسلمة هي في أساس قصور العلوم الاجتماعية عن التكوُّن «كعلم» معترف به بشكل شمولي.

(24) انظر معالجة هيغل للطبيعة المتغيرة للرغبة في §§ 190 - 195 De la *Philosophie du Droit*.

(25) هيغل حول التوجه الاستهلاكي: «ما يسميه الانكليز «رفاهية» هو شيء ما لا ينضب ولا يمكن تعريفه. فالبعض يستطيعون جعلك تكتشف بانتظام أن ما تعتبره «رفاهية» هو في الواقع «غير رفاهية»، وهذه الاكتشافات لا نهاية لها. من هنا يأتي كون الحاجة إلى مزيد من الرفاهية لا تولد فيك مباشرة؛ **فهي تُوحى لك من قبل الذين يأملون بجني الربح من خلقها»** (فلسفة الحق، المقطع 191).

(26) هذا التفسير لماركس جرى تعميمه على أثر صدور كتاب جورج لوكاش Histoire et Conscience de classe.

(27) حول بعض هذه النقاط انظر Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge ,1971, *passim*.

(28) إن محاضرات كوجيف في المدرسة العملية للدروس العالية وردت في كتابه (Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard 1947, Paris). كان من بين طلاب كوجيف عدد من مفكري الجيل التالي الذين أصبحوا مشهورين مثل: ريمون كينو Queneau، جاك لاكان، جورج باتاي، ريمون آرون، جورج فيسّار Fessard وموريس مرلوبونتي. بالنسبة للائحة الكاملة لهؤلاء الطلاب انظر Michael Roth, *Knowing and History*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988, pp. 225 - 227. Sur Kojève, voir aussi Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.

(29) Raymond Aron, *Mémoirs*, Gallimard, Paris.

(30) وخاصة الأقوال التالية: «منذ ذلك التاريخ (1806) ماذا حصل؟ لا شيء غير رضوخ **المقاطعات**. فالثورة الصينية هي فقط ادخال قانون نابليون إلى الصين». *La Quinzaine Littéraire*, 1er-15 juin 1968, cité dans Roth, 1988, p. 83.

(31) Kojève, 1947, p. 436.

(32) هناك صعوبات لاعتبار كوجيف نفسه ليبرالياً، خاصة وأنه كان يجاهر أحياناً بإعجابه الحماسي بستالين. وقد أكد أنه لا وجود لفوارق بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي والصين في الخمسينات: «إذا بدا الأميركيون شبيهين بالصينيين أو السوفياتيين الأغنياء، فيعود ذلك لأن الروس والصينيين لا يزالون سوى أميركيين فقراء، ولكنهم ساعون إلى الغنى». وكوجيف نفسه لم يكن أقل من موظف للمجموعة الاقتصادية الأوروبية ولفرنسا البرجوازية وكان يعتقد أن «الولايات المتحدة وصلت إلى المرحلة النهائية من الشيوعية الماركسية، إذا أردنا أن نأخذ بالاعتبار أن جميع أعضاء هذا المجتمع غير الطبقي يستطيعون عملياً أن يحصلوا على جميع ما يحلو لهم، دون أن يشتغلوا من أجل ذلك أكثر مما يرغبون». ان أميركا وأوروبا بعد الحرب تستحقان بلا شك المزيد من «الاعتراف الشامل» الذي لم تتوصل إليه روسيا الستالينية مطلقاً، مما يجعل كوجيف الليبرالي أكثر قابلية للتصديق من كوجيف الستاليني. (انظر: كوجيف 1947، ص 436).

(33) Max Beloff, «Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier», in *Encounter*, 74, 1990, pp. 51 - 54.

(34) لا يوجد نص واحد ووحيد من أجل تعريف حاسم لنظرية التحديث التي خضع «مشروعها» الأولي لكثير من التغيرات مع مر السنين. إلى جانب كتاب ليرنر Lerner المذكور سابقاً. فإن نظرية الحداثة وردت بشكل مفصّل في مؤلفات مختلفة لتالكوت بارسونز وخاصة في *The Structure of Social Action*, New York, McGraw-Hill, 1937 (avec Edward Shils), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1951, et *The Social System*, Glencoe (Ill.), Free Press, 1951. «Evolutionary Universals in Society», in *American Sociological Review*, 29 (Juin 1964), pp. 339 - 357. On relève, dans cette tradition, la série des neuf volumes parrainés par l'American Social Science Research Council entre 1963 et 1975, qui commence avec Lucian pye, *Communications and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1963, et se termine par Raymond Grew, *Crises of Political Development in Europe and the United States*, Princeton, Princeton University Press, 1978. Samuel Huntington et Gabriel Almond dans Myron Weiner et Samuel Huntington *Understanding Political Development*, Boston, Little, Brown, 1987.

(35) *Le Capital*, vol. 1.

(36) انظر مثلاً دانيال ليرنر Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Glencoe (Ill.), Free Press, 1958, p. 46.

(37) بينما نرى مفهوم التطور الاقتصادي نادراً ما يكون عفوياً فإن مفهوم «التطور السياسي» هو أقل من ذلك بكثير، فهذا المفهوم يحوي ضمناً تراتبية للأشكال التاريخية من التنظيم السياسي الذي يبلغ القمة، بالنسبة لمعظم الاختصاصيين الأميركيين في العلوم الاجتماعية، إلى جانب الديمقراطية الليبرالية.

(38) وهكذا فإن نصاً كلاسيكياً، استخدم في اميركا من قبل طلاب العلوم الاجتماعية. يؤكد على ما يلي: «ان أدبيات التطور السياسي لا تزال مثقلة بشدة بالميول نحو استقرار التعددية الديمقراطية واتجاهها للحد من التغيرات. . . فالعلم الاجتماعي الأميركي، القليل التسلح بالمفاهيم لمعالجة التغيرات الجذرية، ونظام التحول الأساسي، قد تميز باتجاه أساسي نحو النظام». James A. Bill et Robert L. Hardgrave Jr., *Comparative Poliotics: The Quest for Theory*, Lanham, University Press of America,1973, p. 75.

(39) Mark Kesselmann, «Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology», in *World Politics*, 26 (Octobre 1973), pp. 139 - 154. Howard Wiarda, «The Ethnocentrism of the Social Sciences: Implications for Research and Policy», in *Review of Politics*, 43 (Avril 1981), pp. 163 - 197.

(40) بين الانتقادات الأخرى لهذا الاتجاه نذكر Joel Migdal, «Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art», in Ada Finifter (ed.), *Political Science: The State of the Discipline*, Washington D.C., American Political Science Association, 1983, pp. 309 - 321; وكذلك Robert Nisbet, 1969.

(41) غبريال الموند، في نظرة شاملة عن نظرية التحديث حيث يرد على الاتهامات بالتوقع الاثني أو الثقافي، ويورد لوسيان باي في: Communications and Political Development: «انه الجيل الذي أعد على أساس النسبية الثقافية ومارس تأثيره، وبعد ذلك شعر الباحثون في العلوم الاجتماعية بالضيق أمام أي مفهوم يمكنه أن يوحي بالايمان «بالتقدم» أو «بدرجات الحضارة»، Weiner et Huntington,1978, p. 447.

الفصل السادس: أوالية الرغبة

(1) لا يزال لهذه النظرية الدورية مؤيدون معاصرون؛ انظر رد ايفرين كريستول Kristol على مقالي «End of History?», in *The National Interest*, n°16 (été 1989), pp. 26 - 28.

(2) لقد شكك توما كوهن Kuhn بالطبيعة التراكمية والمتدرجة لعلم الفيزياء الحديثة، فهو قد دل على الطابع المتقطع والثوري لأي تغير في العلم. وفي احدى تأكيداته الجذرية، رفض كلياً إمكانية المعرفة «العلمية» للطبيعة، لأن جميع «النماذج» التي بواسطتها يفهم العلماء الطبيعة انتهت إلى الفشل. فهذا يقود للقول إن نظرية النسبية لا تكتفي بإضافة معرفة جديدة على الحقيقة القائمة منذ ميكانيك نيوتن، إلا أنها تجعل معظم هذا الميكانيك مغلوطاً بالمعنى الأساسي للكلمة.

إن تشكيكية كوهن لا تدخل في موضوعنا، لأن النموذج العلمي ليس له ان يكون «صحيحاً» بأي معنى ابيستيمولوجي (معرفي) ليكون له نتائج ثابتة وأساسية. يكفيه أن يكون عملياتياً فيتوقع الظواهر الطبيعية ويسمح للإنسان باستعمالها. إن كون ميكانيك نيوتن أصبح خاطئاً بالنسبة للسرعة التي تقترب من سرعة النور وليس له قاعدة ملائمة لتطوير القوة الذرية للقنبلة الهيدروجينية، لا يعني مع ذلك أنه لم يكن مناسباً للسيطرة على أوجه أخرى من الطبيعة، مثل الدوران حول الأرض والنقل البخاري والمدفع البعيد المدى. وأكثر من ذلك، يوجد بين النماذج تراتبية تقيمها الطبيعة وليس الإنسان: لا يمكن اكتشاف نظرية النسبية قبل ايجاد القوانين النيوتينية للحركة. هذه التراتبية في النماذج هي بالضبط التي تؤمن التماسك والاتجاه المفروض لتقدم المعرفة العلمية.

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2[e] édition, Chicago, University of Chicago Press, 1962 et 1970, particulièrement, pp. 95 - 110, 139 - 143 et 170 - 173. Pour une appréciation du scepiticsme de Kuhn, voir Terence Ball, «From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Khunian Political Science, 20:1 (Févriér 1976), pp. 151 - 177.

(3) إننا نعرف حالات من القوة قليلة التقدم تقنياً «تتغلب» على قوى أكثر تقدماً: شأن الفيتنام في مواجهة فرنسا والولايات المتحدة، أو أفغانستان في مواجهة الاتحاد السوفياتي. ولكن أسباب هذه «الهزائم» تكمن في البنى السياسية القائمة من الجانبين. لا أحد يشك أن التكنولوجيا وحدها كانت في جميع هذه الحالات تقدم التفوق الضروري لتحقيق نصر عسكري.

(4) Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1967, pp. 154 - 156. Ce point est aussi souligné dans Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1960, pp. 26 - 27 et 56.

(5) المرجع نفسه.

(6) من أجل مقارنة عمليات التحديث في تركيا واليابان، انظر ,Robert Ward et Dankwart Rustow (ed.) *Political Development in Japan and Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 1964.

(7) حول الاصلاحات في بروسيا، انظر Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army, 1640 - 1945*, Londres, Oxford University Press, 1955, pp. 35 - 53; Hajo Holborn, «Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School», in Edward Earle (ed.), *The Makers of Modern Strategy*, Princeton, Princeton University Press, 1948, pp. 172 - 173.

(8) Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard University Press, 1962, p. 17. هذا النوع من الاصلاح الذي يتركز على الدولة ويفرض من فوق هو بالطبع سلاح ذو حدّين: فمع تدميره للمؤسسات التقليدية والاقطاعية، يخلق شكلاً جديداً و«حديثاً» من الاستبداد البيروقراطي. لقد برهن جيرشينكرون Gerschenkron، فيما يتعلق ببطرس الأكبر، بأن التحديث أدى إلى السيطرة القوية على الطبقة الفلاحية الروسية.

(9) هناك العديد من أمثلة التحديث التي أجريت تحت التهديد العسكري، مثل «المئة يوم» في الصين إثر الهزيمة أمام اليابان عام 1895، أو اصلاحات رضا شاه بهلوي في العشرينات بعد التدخلات الروسية والبريطانية عام 1917 - 1918.

(10) إن قدامى الضباط السوفيات ـ شأن المارشال أوغاركوف، رئيس الأركان ـ لم يقبلوا أبداً بالاصلاحات الاقتصادية الجذرية وبالتحول الديمقراطي كحلول لمشاكل التجديد العسكري. ان ضرورة البقاء في اطار المنافسة العسكرية قد تشكل جانباً من الفكر الشخصي لغورباتشوف بين 1885 و1986، وليس في السنوات التالية. وعندما أصبحت أهداف البريسترويكا أكثر جذرية جرى بإلحاح موازنة إطار المنافسات الدولية ـ

الذي يتطلب مستوىً عالياً من الإعداد العسكري ـ مع مختلف الصعوبات الداخلية. وفي نهاية الثمانينات أضعفت عملية الاصلاح ذاتها الاقتصاد السوفياتي وحدّت عسكرياً من قدرته التنافسية، على المدى القصير على الأقل. بالنسبة لوجهة نظر العسكريين حول ضرورة الاصلاحات الاقتصادية، انظر Jeremy Azrael, *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976 - 1986*, Santa Monica, The RAND Corporation, 1987, pp. 15 - 21.

(11) معظم هذه الملاحظات وردت في V.S. Naipaul, *Among the Believers*, New York, Knopf, 1981.

(12) Nathan Rosenberg et L.E. Birdzell Jr., «Science, Technology, and the Western Miracle», in *Scientific American*, 263 (Novembre 1990), pp. 42 - 54. Sur les revenus *per capita* au XVIII[e] siècle, voir David S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, New York, Cambridge University Press, 1969, p. 13.

(13) ان التكنولوجيا وقوانين الطبيعة التي ترتكز عليها هذه التكنولوجيا توفر الانتظام والتماسك الأكيدين لعملية التغيير، ولكنها لا تحدد أبداً طابع التطور الاقتصادي بشكل آلي كما يبدو أن ماركس وانجلز يفترضان ذلك، فمثلاً ميكاييل بيور Piore وشارل سابيل Sabel يدّعيان أن الشكل الأميركي للتنظيم الصناعي الذي دفع منذ القرن التاسع عشر إلى المزيد من الانتاج الضخم للسلع المنتظمة، وإلى التخصص الدقيق في المهمات الصناعية على حساب نموذج الانتاج الحرفي، لم يكن حتمياً ولم يعتمد على المستوى نفسه من قبل بلدان أخرى ذات تقاليد قومية مختلفة مثل المانيا واليابان *The Second Industrial Divide*, New York, Basic Books, 1984, pp. 19 - 48 et 133 - 164.

(14) إننا نستخدم تعبير «تنظيم العمل» بدلاً من التعبير ـ المألوف ـ «تقسيم العمل»، لأن هذا الأخير انتهى إلى احتواء التقسيم المتزايد دوماً للمهمات اليومية إلى عمليات متعددة بالغة البساطة. هذا «التقسيم» جرى خلال عملية التصنيع، بينما التقدم الراهن للتكنولوجيا عمل على قلب العملية باستبدال المهمات اليدوية المحضة بمجموعات معقدة تفترض اشتراك المزيد من الذكاء المفهومي. فالرؤية التي كانت لماركس عن عالم صناعي قد يكون فيه العمال مجرد امتدادات لآلاتهم، لم تتحقق لا عاجلاً ولا آجلاً.

(15) ان انتشار المهمات الجديدة والمتخصصة أكثر فأكثر أدى بدوره إلى تطبيقات جديدة للتقنية في عملية الإنتاج، فآدم سميث يشير إلى أن التمركز على مهمة واحدة بسيطة يوحي غالباً بإمكانيات جديدة بالنسبة للإنتاج الآلي، التي فاتت انتباه الحرفي المعبأ للقيام بمهمات متعددة، من هنا يأتي كون تقسيم العمل يؤدي غالباً لخلق تقنيات جديدة، والعكس بالعكس. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, Oxford University Press, 1976, v. I, pp. 19 - 20.

(16) يلاحظ شارل ليندبلوم Lindblom أن نصف السكان الأميركيين، كانوا يعملون في أواخر السبعينات في قطاع الخدمات الخاص، بينما كان يعمل 13 مليوناً في القطاع العام، على المستوى الفيدرالي والوطني والمحلي *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems*, New York, Basic Books,1977, pp. 27 - 28.

(17) لقد اعترف ماركس بأن آدم سميث كان على حق بربط الإنتاج الآلي بتقسيم العمل، وإنما فقط للمرحلة التي تصل حتى نهاية القرن الثامن عشر، عندما لم تكن الآلات تستخدم إلا عرضاً (الرأسمال، الجزء الأول).

(18) من الصعب الاعتقاد أن الرؤية المشهورة في **الايديولوجيا الألمانية** قد أُخِذَت على محمل الجد. بمعزل عن النتائج الاقتصادية لتقسيم العمل، ليس هناك دلالة على أن مثل هذه الحياة المريحة هي مرضية بالفعل.

(19) على هذا الصعيد، كان السوفياتيون عامة أكثر إحراجاً. Maurice Meisner, «Marx, Mao and Deng, on the Division of labor in History», in Arif Dirlik et Maurice Meisner (ed.), *Marxism and the Chinese Experience*, Armonk, New York et Londres, M.E. Sharpe Inc., 1989, pp. 79 - 116.

(20) يلاحظ دوركايم أن مفهوم تقسيم العمل استخدم بشكل متزايد في العلوم البيولوجية بالنسبة لأجسام غير بشرية، ولكن أحد الأمثلة الأساسية لهذه الظاهرة هو التقسيم البيولوجي للعمل بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بإنجاب الأطفال. *The Division of Labor in Society*, New York, Free Press, 1964, pp. 39 - 41.

أنظر أيضاً حوار كارل ماركس حول أصول تقسيم العمل في: .Le Capital, ..., v. I. et 56 - 61

(21) إن البيروقراطيات المركزية الكبرى هي من خصائص الامبراطوريات ما قبل الحديثة، مثل امبراطورية الصين أو امبراطورية العثمانيين. إلا أن هذه التنظيمات البيروقراطية لم تكن تقوم بهدف زيادة الفعالية الاقتصادية، وهي بذلك تبقى متوافقة مع المجتمعات التقليدية والمستقرة.

(22) بالطبع هذه الثورات تتمتع غالباً بتدخل سياسي واعي، على شكل اصلاح زراعي.

(23) Juan Linz, «Europe's Southern Frontier: Evolving Trends Toward What?», in *Daedalus,* 108: 1 (hiver 1979), pp. 175 - 209.

الفصل السابع: ليس البرابرة على أبوابنا

(1) بعكس هوبس ولوك، يعتبر روسو ان العدوانية ليست طبيعية في الإنسان وهي ليست جزءاً من الحالة الأصلية للطبيعة. فالإنسان الطبيعي عند روسو له رغبات قليلة سهلة الاشباع، فهو لا يحتاج إلى سرقة وقتل جاره، كما أنه لا يحتاج للعيش في مجتمع مدني. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, in Œuvres complètes,* Paris, Seuil, 1964, v. III, p. 136.

(2) بالنسبة لنقاش معنى هذه الأصالة الطبيعية و«الشعور بالوجود»، انظر Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man,* Chicago, University of Chicago Press, 1990, particulièrement, pp. 69 - 85.

(3) بيل ماكيبين Bill McKibben, dans *The End of Nature* (New York, Random House, 1989) يقول إننا للمرة الأولى في تاريخنا أصبحنا على أهبة الغاء مجال طبيعي لم يمسّه الإنسان ولم يبدِّله. هذه الملاحظة صحيحة ولكن ماكيبين يقع في الخطأ عندما يحدد تاريخ هذه الظاهرة خلال القرون الأربعة الأخيرة. فالمجتمعات القبلية البدائية كانت تبدل مساكنها الطبيعية؛ فالفرق بينها وبين المجتمعات التقنية الحديثة ليس سوى مسألة فارق في درجة هذه الظاهرة. ان مشروع السيطرة على الطبيعة وتبديلها لخير البشرية هو جوهر كل ثورة علمية حديثة؛ يبدو أن الشكوى من ذلك وجعلها مسألة مبدأ تأتي متأخرة. فما نعتبره اليوم «طبيعة» ـ أكان بحيرة في الأنجلس ناشيونال فوريست أو طريقاً في الأديرونداكس ـ هو على أكثر من صعيد نتيجة للتدخل البشري على غرار التدخل لبناء العمارات العالية أو المركبات الفضائية.

(4) نحن الآن لا نفترض «الطيبة» في العلوم الطبيعية الحديثة أو في التطور الاقتصادي الذي أدت إليه، وعلينا بناءً على ذلك أن نوقف حكمنا حصول تقويم إمكانية حول كارثة على المستوى العالمي. إذا كان المؤرخون المتشائمون على حق وإذا كانت التكنولوجيا الحديثة لم تنفع لجعل الناس أكثر سعادة، بل أصبحت متحكمة بهم وسبباً لضياعهم، عندها يصبح منظور الكارثة التي تمحو كل شيء وتجبر البشرية على الانطلاق من قواعد جديدة، مظهراً لرفق الطبيعة بدلاً من قساوتها. كانت تلك وجهة نظر فلاسفة السياسة التقليديين مثل أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يعتقدان ـ دون أية مشاعر ـ أن كل الاختراعات البشرية (بما في ذلك أعمالهما) ستنتهي إلى الضياع عندما تنتقل البشرية من طور إلى آخر. حول هذه النقطة انظر Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli, op. cit,* pp. 298 - 299.

(5) فبحسب ستروس Strauss «ان الصعوبة بقبول كون الاختراعات المتعلقة بفن الحرب يجب أن تُشَجَّع هي الوحيدة التي تعطي ركيزة معينة للنقد المكيافيلي للفلسفة السياسية الكلاسيكية» (المرجع المذكور ص 299).

(6) قد يكون الحل البديل باستبدال النظام الدولي للدول بحكم عالمي يقوّي منع التكنولوجيات الخطرة، أو باتفاق عالمي حقاً حول الحد من التكنولوجيا فضلاً عن الأسباب العديدة التي تجعل من الصعب إقامة مثل هذا الترتيب، فإن مشكلة التجديد التكنولوجي، حتى في العالم الذي يلي الكارثة العامة، قد لا تُحل بالضرورة. فالطريقة العلمية تبقى في متناول الجماعات ذات النوايا الإجرامية ومنظمات التحرر الوطني والمعترضين من جميع الجهات، وهي قد تؤدي دون أدنى شك إلى تنافس تكنولوجي متجدد لا يقل خطراً عن التنافس الحالي.

الفصل الثامن : التراكم بلا حدود

(1) حــول دويتشر وغيره من الكتّاب الذين يعتقـدون بأنـه سيحصل تقـارب بين الشرق والغـرب على قـاعـدة الاشـــتراكيــة، انـــظر Alfred Meyer, «Theories of Convergence», in Chalmers Johnson (ed.), *Change in Communist System*, Stanford, Stanford University Press, 1970, pp. 321 sqq.

(2) تعبـير «الاستهلاك الجماهـيري» اخـترعـه والت روستـو Walt Rostow (dans *The Stages of Economic Growth)*؛ و«عصر التكنوترونيـك» اخترعـه زبيغنيو بـرجنسكي (dans *Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era*, New York,1970)؛ و«المجتمع ما بعـد الصناعي» اخـترعه دانيـل بيل «Notes on the Post-Industrial Society», in *The Public Interset*, n[os] 6-7 (Hiver et Printemps 1967), pp. 24 - 35 et 102 - 118; voir aussi sa description de l'origine du concept de «société postindustrielle» dans *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books,1973, pp. 33 - 40.

(3) Bell, 1967, p. 25.

(4) هـذا الـرقم ذكـره لـوسيــان بـاي Pye, «Political Science and the Crisis of Authoritarianism., in *American Political Science Review*, 84:1 (mars 1990), pp. 3 - 17.

(5) حتى فيما يتعلق بهذه الصناعات الأكثر قدمـاً، غير أن الاقتصـاديات الاشـتراكية تـأخرت كثيـراً عن مثيلاتهـا الرأسمالية في عملية التحديث.

(6) Chifres donnés dans Heweet, 1988, p. 192.

(7) Aron, cité par Jermy Azrael, *Managerial Power and Soviet Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1966, p. 4. Azrael cite étalement Otto Bauer, Isaac Deutscher, Herbert Marcuse, Walt Rostow, Zbigniew Brzezinski, Adam Ulam. Voir aussi Allen Kassof, «The Future of Soviet Society», in Kassof (ed.), *Prospect for Soviet Society*, New York, Council of Foreign Relations,, 1968, p. 501.

(8) حول عرض مختلف طرق التكايف للنظام السوفياتي مع متطلبات النضوج الصناعي المتزايد. انظر Richard Lowenthal, «The Ruling Party in a Mature Society», in Mark G. Field (ed.), *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.

(9) Azrael, 1967, pp. 173 - 180.

(10) وردت هذه الملاحظة حول الصـين عند Edward Friedman, «Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China», in *Studies in Comparative Communism*, 22:2 - 3 (été-automne 1989), pp. 251 - 264.

الفصل التاسع : انتصار «الفيديو»

(1) مذكور عند Lucian W. Pye, in *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, p. 4.

(2) V. I. Lénine, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme.*

(3) لأخـذ نظرة شـاملة حول هـذه الأدبيات انـظر Ronald Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm*, Boulder, Westview Press, 1981; James A. Caporaso, «Dependence, Dependency and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis», in *International Organization*, 32 (1978), pp. 13-43; id., «Dependency Theory: Continuities and Discontinuities in Development Studies», in *International Organization*, 34 (1980), pp. 605-628; enfin, K. Samuel et Arturo Valenzuela, «Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment», in *Comparative Politics*, 10 Juillet 1978), pp. 535-557.

(4) أعمال واكتشافـات هذه اللجنـة وردت في *El Segundo Decenio de las Naciones Unidas para el De-*

sarrollo: Aspectos basicos de la Estrategia del Desarrollo de America Latina, Lima, E.C.L.A., 14-23 avril 1969. L'œuvre de Prebisch a été diffusée par des économistes comme Osvaldo Sunkel et Celso Furtado, et popularisée en Amérique du Nord par André Gunder Frank. Voir Osvaldo Sunkel, «Big Business and Dependencia», in *Foreign Affairs,* 50 (avril 1972), pp. 517-531; Celso Furtado, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Time to the Cuban Revolution,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970; André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution,* New York, Monthly Review Press, 1969. Voir aussi, dans le même genre, Theotonio Dos Santos, «The Structure of Dependency», in *American Economic Review,* 40 (mai 1980), pp. 231-236.

(5) انظر معالجة بريبيش Prebisch في Walt W. Rostow, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present,* New York, Oxford University Press, 1990, pp. 403-407.

(6) Osvaldo Sunkel et Pedro Paz, cité dans Valenzuela et Valenzuela, 1978, p. 544.

(7) هذه الملاحظة وردت أساساً حول التطور الألماني في القرن التاسع عشر عند Thorsten Veblen dans son *Imperial Germany and the Undustrial Revolution,* New York Viking Press, 1942. Voir aussi Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962, p. 8.

(8) بعض المنظرين الحاليين للتبعية، مع اعترافهم بأن الصناعات تتزايد فعلاً في أميركا اللاتينية، يميزون بين قطاع صغير «حديث» ومعزول، مرتبط بالشركات المتعددة الجنسية الغربية، وقطاع تقليدي إمكانيات تطوره تجري إعاقتها من قبل القطاع الأول. انظر Tony Smith, «The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory», in *World Politics* 31 (1979), pp. 247-288, et «Requiem or New Agenda for Third World Studies?» in *World Politics* 37 (Juillet 1985), pp. 532-561; Peter Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational State and Local Capital in Brazil,* Princeton, Princeton University Press, 1979; Fernando Henrique Vardoso et Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America,* Berkeley, University of California Press, 1979; enfin Cardoso, «Dependent Capitalist Development in Latin America», in *New Left Review* 74 (Juillet-août 1972).

(9) ليسوا جميعهم على هذا النحو. ففرناندو كاردوزو مثلاً يعترف بأن «أصحاب الأعمال يبدو أنهم انجذبوا إلى «الليبرالية الديمقراطية» كما انجذب غيرهم من الفاعلين في المجتمع»، «ويبدو أن هناك عناصر بنيوية ناجمة عن تكوّن مجتمع صناعي جماهيري، من أجل العلم على البحث عن نموذج اجتماعي يقدّر المجتمع المدني أكثر من الدولة». انظر «Emtrepreneurs and the Transition Process: The Brazilian Case», in O'Donnel et Schmitter, 1978, p. 140.

(10) ان نظرية التبعية في الولايات المتحدة أصبحت ركيزة للتهجم المنتظم ضد نظرية التحديث وادعاءاتها لأن تتكوّن كعلم اجتماعي تجريبي. فحسب ما تقوله احدى هذه الانتقادات، «ليست النظريات المسيطرة لعلماء الاجتماع الأميركيين صالحة بشكل شامل كما يريد لها أصحابها أن تكون؛ فهي خاصة جداً ببعض المصالح الأميركية في أميركا اللاتينية، وينبغي أن تعتبر أشبه بالايديولوجيا أكثر مما هي قاعدة صلبة للمعرفة العلمية». فالفكرة التي تقول إن الليبرالية السياسية أو الاقتصادية يمكنها أن تكون النقطة النهائية للتطور التاريخي، جرت مهاجمتها كشكل مؤكد «للامبريالية الثقافية» «التي تضع وتفرض الخيارات الثقافية الأميركية أو الغربية عموماً على المجتمعات الأخرى...» انظر Susanne J. Bodenheimer, «The Ideology of Developmentalism: American Political Sciences Paradigm-Surrogate for Latin American Studies», in *Berkeley Journal of Sociology,* 15 (1970), pp. 95-137; Dean C. Tipps, «Modernization Theory and the Comparative Studies of Society: A Critical Perspective», in *Comparative Studies of Society and History,* 15 (mars 1973), pp. 199-226. لقد قام نوع من المتجر الفكري الصغير حول محاولة اسقاط نظرية التبعية على الماضي، من خلال قراءة طموحة جداً للتاريخ: وهكذا فقد اعتبر القرن السادس عشر قبل الطباعة كنظام رأسمالي على «المستوى العالمي» فيه «مركز» وأطراف خاضعة للاستغلال. هذه الفكرة وردت في أعمال *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century,* New York, Academic Press, 1974. بالنسبة لنقد قراءته للشهادات التاريخية، وهو نقد ليس معاد كلياً، انظر The-

da Skocpol, «Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique», in *American Journal of Sociology,* 82 (mars 1977), pp. 1075-1090; enfin, Aristide Zolberg, «Origins of the Modern World System: A Missing Link», in *World Politics,* 33 (janvier 1981), pp. 253-281.

(11) هذه الملاحظة وردت عند باي Pye 1985، ص 4.

(12) المرجع السابق.

(13) المرجع نفسه.

(14) هـذه الأرقـام مستعـارة من: «Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity», in *Economist,* 316: 7663 (14 juillet 1990), pp. 19-22.

(15) إن القراءة المنتظمة لصحيفة هي مؤشر جيد عن نمو الطبقة الـوسطى وعن تكوّنها بشكل أفضـل، فحسب هيغل ان قراءة الصحيفة يجب أن تحل محـل الصلاة اليـومية بـالنسبة للطبقـات الوسـطى هذه، عنـد «نهاية التاريخ». تقرأ الصحف حالياً بشكل مماثل في تـايوان وكـوريا الجنـوبية والـولايات المتحـدة (باي 1990، ص 9).

(16) المرجع نفسه. في بداية الثمانينات كان «مُعَامِل جيني» (قياس توزيع الدخل الوسطي) في تايوان هو الأضعف بين الـدول النـامية. انـظر Gary S. Fields, «Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies», in *Economic Journal,* 94 (Mars 1984), pp. 74 - 83.

(17) بالنسبة لمحاولات أخرى للدفـاع عن نظريـة التبعية بـالاستناد إلى التجـربة الأسيـوية انـظر Peter Evans, «Class, State, and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists», et Bruce Cumings, «The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences», Les deux articles figurant dans Frederic C. Deyo (ed.), *The Political Economy of the New Asian Industrialism,* Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 45 - 83 et 223 - 226.

(18) حول الطبيعة التنافسية للقطاعات الناجحة في الصناعة اليابانية انـظر Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations,* New York, Free Press, 1990, pp. 117 - 122.

(19) هـذه الملاحـظة أبـديت من قبـل Lawrence Harrison dans *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case,* New York, Madison Books, 1985.

(20) Werner Baer, *The Brazilian Economy: Growth and Development,* 3e édition, New York, Praeger, 1989, pp. 238 - 239.

(21) رقم مذكور في دراسـة Baranson dans Werner Baer, «Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations», in Latin *American Research Review,* 7:1 (Printemps 1972), pp. 95 - 122. هنـاك العديـد من البلدان المتخلفة في أوروبـا وآسيـا التي حمت صناعتها الناشئة، ولكن لا دليل على أن هـذا كان في أسـاس نموهـا الاقتصادي الأوّلي. وفي جميـع الأحوال طبق «استبدال الواردات» بقليل من التمييز في أميركا اللاتينية، وقد استمر لفترة طويلة قبل أن يتوقف تبريره من أجل حماية الصناعات الجديدة.

(22) حول هذه النقطة انظر Albert O. Hirschman, «The Turn to Authoritarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants», in David Collier (ed.), *The New Authoritarianism in Latin America,* Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 85.

(23) حول القطاع العام البرازيلي انظر Baer, 1989, pp. 238 - 273.

(24) Hernando de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World,* New York, Harper and Row, 1990, p. 134.

(25) المرجع نفسه (المقدمة).

(26) مذكور عند هيرشمان Hirschman, 1979، ص 65.

(27) انـظر Sylvia Nasar, «Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth», in *The New York Times,* 8 Juillet 1990, pp. Al et D3.

الفصل العاشر: في بلاد التربية

(1) Nietzsche, *The Portable Nietzsche,* New York, Viking, 1954, p. 231.

(2) Seymour Martin Lipset, «Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy», in *American Political Science Review* 53 (1959), pp. 69 - 105. Voir aussi Phillips Cutright, «National Political Development: Its Measurements and Social Correlate», in *American Sociology Review* 28 (1963), pp. 253 - 264, et Deane E. Neubauer, «Some Conditions of Democracy», in *American Political Science Review* 61 (1967), pp. 1002 - 1009.

(3) R. Hudson et J. R. Lewis, «Capital Accumulation: The Industrialization of Southern Europe?», in Allan Williams (ed.), *Southern Europe Transformed,* Londres, Harper and Row, 1984, p. 182. Voir aussi Linz,1979, p. 176. ان نسب النمو كانت أعلى من نسب نمو الستة أو التسعة خلال المرحلة نفسها.

(4) John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco,* New York, Praeger,1979, p. 3.

(5) Linz, 1979, p. 176.

(6) Coverdale, 1979, p. 1.

(7) *Economist,* 1990, p. 19.

(8) Pye, 1990, p. 8.

(9) هناك خمس السكان البيض في جنوب أفريقيا، وفق بعض المصادر، يمكن وصفه بأنه مكوّن من «الفقراء البيض» الذين أصبحوا «تابعين إلى هذا الحد، لأسباب أخلاقية، اقتصادية أو بدنية، وهم لا يتمكنون، بدون مساعدة الآخرين، من إيجاد وسائل عيشهم بأنفسهم [...]». (Davenport, 1987, p. 319).

(10) عام 1936 كان 41% من بيض جنوب أفريقيا ريفيين؛ وانخفض هذا الرقم إلى 8% عام 1977، بينما كان هناك 27% من العمال و65% من العاملين في الخدمات والوظائف والأعمال الحرة... هذه الأرقام مأخوذة من Hermann Giliomee et Laurence Schlemmer, *From Apartheid to Nation-Building,* Johannesburg, Oxford University Press, 1990, p. 120.

(11) في بداية الستينات لاحظ بيتر مايلز Wiles أن الاتحاد السوفياتي بدأ تثقيف نخبته التكنوقراطية وفق معايير وظيفية بدلاً من المعايير الايديولوجية، وهذا من شأنه أن يجعلها تعي لاعقلانية الأوجه الأخرى لنظامها الاقتصادي. انظر *The Political Economy of Communism, Cambridge, Havard University, 1962, p. 329.*

وقد أشار موشي ليفين (Moshe Lewin) إلى أن نسبة مرتفعة من التمرين والتعليم كانت قائمة في أساس البريسترويكا. أنظر: The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation, Berkeley, University of California Press, 1987.

(12) كما رأينا في القسم الأول، بعض البلدان الأفريقية ـ ومن بينها بوتسوانا وناميبيا ـ أصبحت ديمقراطيات في الثمانينات؛ وبعضها الآخر، الأكثر عدداً، يخطط لتنظيم انتخابات حرة خلال التسعينات.

(13) Parsons, 1964, pp. 355 - 356.

(14) هناك نوع من الحجة الوظيفية مفادها أن الديمقراطية الليبرالية ضرورية لتأمين العمل الصحيح للسوق. فالأنظمة السلطوية التي تراقب اقتصاديات السوق نادراً ما تتركها وشأنها، بل هي تميل دائماً إلى استعمال سلطة الدولة لإجبارها على السير باتجاه النمو والعدالة والقدرة الوطنية، أو باتجاه أحد الأهداف السياسية المتعددة. وحده وجود «سوق» سياسي، قد يستطيع تلافي التدخل السيّىء للدولة في الاقتصاد، بإيقاظ المقاومة وردود الفعل على السياسات الحكومية الغبية. هذه الملاحظة ابداها Mario VargasLIosa dans de Soto, 1987, pp. XVIII-XIX.

(15) حدثت ظاهرة مماثلة في الاتحاد السوفياتي بين 1960 و1970 عندما أصبح الحزب جزئياً أقل من جهاز يقود مجرى التطور الاقتصادي ليتحول إلى نوع من الحكم الذي يوازن بين مصالح مختلف القطاعات والوزارات

والمؤسسات. فالحزب يستطيع اعطاء الأوامر، لأسباب ايديولوجية، لتأميم الزراعة ولأن تعمل الوزارات وفق الخطة المركزية؛ ولكن الايديولوجية تعطي القليل من التعليمات لحل النزاع مثلاً بين فرعين من الصناعة الكيماوية من أجل توظيف الموارد. فالقول بأن الحزب ـ الدولة السوفياتي كان يلعب دور الوسيط بين المصالح المؤسسية لا يعني أن الديمقراطية الحقيقية كانت موجودة، أو أنه لم يكن يحكم بقبضة حديدية القطاعات الاجتماعية الأخرى.

(16) حول تأثير الكوارث الايكولوجية على كبح الرأسمالية انظر: Marshall Goldman, *The Spoils of Progess: Environmental Polution in the Soviet Union,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1972. ولاعطاء نظرة شاملة عن مشاكل البيئة في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، انظر Joan Debardleben, *The Environment and Marxisme-Leninism: The Soviet and East German Experience,* Boulder, Westview, 1985, et B. Komarov, *The Destruction of Nature in the USSR,* Londres, M.E. Sharpe, 1980.

(17) «Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight», in *Washington Post,* 30 Mars 1990, p. A1; «Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country Is «Ecologically Devastated», in *Christian Science Monitor,* 21 juin 1990, p. 5.

(18) حول هذا الخط العام للآراء انظر .Lowenthal, 1976, p. 107.

(19) هذه النظرة هي في أساس معظم التحليلات التي قدمها O'Donnell, Schmitter et Przeworskim in O'Donnell, Schmitter et Whitehead (ed.), *Transitions from Authoritarian Rule,* 1986 (Plusieurs volumes).

(20) مجمل هذه الأدبيات تعرض الطريقة التي تعد بها التربية الناس من أجل الديمقراطية وتساعدهم على تدعيمها، بدلاً من أن تفسر لماذا يجب على التربية أن تهيىء الناس للديمقراطية. انظر مثلاً بريس 1931، ص 79.

(21) اننا نجد بالطبع في البلدان المتطورة بعض حملة الدكتوراه يكسبون أقل من المسؤولين الاقتصاديين الذين يحملون شهادات أدنى، ولكن بشكل عام هناك ترابط بين المداخيل والأعداد.

(22) هذه الآراء عرضها David Apter dans *The Politics of Modernization,* , Chicago, University of Chicago Press, 1965.

(23) هذه الملاحظة أبداها Samuel Huntington dans *Political Order in Changing Societies,* pp. 134 - 137. حول النتائج الاجتماعية «لمساواة الأميركيين عند الولادة» انظر Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America,* New York, Harcourt Brace, 1955.

(24) هناك استثناء لهذا التعميم: ظهور فئة كبيرة من السكان الذي يتكلمون اللغة الاسبانية في جنوب غربي الولايات المتحدة، وهي تختلف عن الجماعات الإثنية القديمة بحجمها وبضعفها النسبي على الاستيعاب اللغوي.

(25) هناك وضعية مشابهة في الاتحاد السوفياتي؛ ولكن عوضاً عن الطبقات القديمة المتبقية من الاقطاعية، برزت «طبقة جديدة» من بيروقراطيي الحزب والفعاليات التي كانت امتيازاتها وسلطتها ما زالت قوية إلى فترة متأخرة. شأن ملاكي الأراضي الواسعة في أميركا اللاتينية، فهم يستطيعون استخدام سلطتهم التقليدية لتحويل العمليات الانتخابية لصالحهم. هذه الطبقة تشكل عائقاً اجتماعياً صلباً أمام ظهور الرأسمالية والديمقراطية وينبغي ضرب سلطاتها إذا كان يجب احلال الديمقراطية والرأسمالية في يوم من الأيام.

(26) إن الدكتاتورية بحد ذاتها لا تكفي بالطبع لاحلال اصلاح اجتماعي قائم على المساواة. ان فردينان ماركوس كان يستخدم سلطة الدولة لمكافأة أصدقائه مفاقماً بذلك الفوارق الاجتماعية القائمة. ولكن الدكتاتورية ذات الذهنية «التحديثية» المهتمة جدياً بالفعالية الاقتصادية، تستطيع نظرياً تحقيق تحول كامل لمجتمع الفيليبين خلال فترة زمنية أقل بكثير مما تتطلبه الديمقراطية.

(27) McClintock, dans Diamod *et al.,* 1988, pp. 353 - 358.

(28) فالسبب الجزئي لهذه الظاهرة هو التالي: ما كان أخذ من الأغنياء القدامى تحوّل إلى سلطة قطاع مؤمم لا فعالية له، وانتقل من 13% إلى 23% من الدخل الوطني المستوعب خلال الفترة التي كان فيها العسكريون في السلطة.

(29) مقـابلة مـع Andranik Migranian et Igor Klyamkine dans la *Literatournaïa Gazeta* (16 août 1989), traduit dans *Detente*, novembre 1989; voir aussi «The Long Road to the European Home», in *Novyi Mir n°7* (Juillet 1989), pp. 166- 184.

(30) هنـاك مـلاحـظة مشـابهـة أبـداهـا دانيـل ليفـين Levine في نقـده لكتـاب O'Donnell، Schmitter وWhitehead حـول تحولات الأنـظمة السلطويـة . من الصعب أن نتصور أن الـديمقراطيـة تظهـر تحت أي شكل كان، وخاصة مدعّمة ومستمـرة، حيث لا أحد يؤمن بشرعيـة الديمقـراطية لنفسـه . انظر Paradigm Lost: Dependence to Democracy», in *World Politics*, 40:3 (Avril 1988), pp. 377 - 394.

(31) يعطي غريشنكرون Gerschenkron رأياً عاماً حول تفوق الأنظمة السلطوية كدافعة للبدء بعملية التصنيع . فـالـرابط بـين الحكـم السيـاسي المـطلق والنمـو الاقتصـادي في اليـابـان بعـد 1868 ورد عنـد Koji Taira, «Japan's Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism», in Harry Wray et Hilary Conroy (ed.), *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, pp. 34 - 41.

(32) الأرقـام أعـطيت من قبـل Samuel P. Huntington et Jorge I. Dominguez, «Political Development», in Fred Greestein et Nelson Polsby (ed.), *Handbook of Political Science*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1975, v. 3, p. 61.

الفصل الحادي عشر: جواب السؤال الأول

(1) فسوريا والعراق يدعيان بأنهما نظامان «اشتراكيان»، ولكن ذلك يعكس الرأي السائد على الصعيد الدولي في تلك الأثناء عندما نشأ هذان النظامان أكثر مما يعكس حقيقة حكمهما.

(2) لقد لوحظ على العموم أن الشيوعية انتصرت أول الأمر، ليس في بلد متطور فيه بروليتاريا صناعية قوية مثل ألمانيا، كما توقع ذلك ماركس، وإنما في روسيا المصنعة جزئياً على الطريقة الغربية وفي الصين التي كانت بلداً فلاحياً وزراعياً بشكل أساسي. حول عرض المحاولات الشيوعية لأخذ هذه الحقيقـة بالاعتبـار انظر Stuart Schram et Hélène Carrère d'Encausse, *Marxism and Asia*, Londres, Allen Lane, 1969.

(3) انـظر Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, pp. 162 - 163.

(4) هـذه الملاحـظة أبـديت من قبـل Tzvetan Todorov *Modernity and the Holocaust*, de Siegmund Bauman, in *The New Republic*, 19 mars 1990, pp. 30 - 33.

(5) انظر مثلاً الكتب التقليـدية مثـل Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, Garden City, Doubleday, 1969, et Fritz Sern, *The Politics of Cultural Despair*, University of California Press, 1961. هذا الأخير يعيد عدداً من الموضوعات النازية للحنين إلى المجتمع العضوي مـا قبل الصناعي، إلى جانب استياء كبير تجاه الطابع الاستلابي للحداثة الاقتصـادية. فـإيران تحت حكم الخميني يمكن اعتبارها حالة موازية: بعد الحرب العالمية الثانية عرفت ايران فترة من النمو الاقتصادي السريع الـذي قلب كلياً العلاقات الاجتماعية والمعايير الثقافي التقليدية. فالشيعية الأصولية، على غرار الفاشية أو النـازية، يمكن اعتبارها كحنين للعودة إلى شكل معين من المجتمع ما قبـل الصناعي من خـلال خلق نظام اجتـماعي جديد ومختلف جذرياً ـ وهو في الحقيقة لم يكن ليوجد أبداً في السابق على هذا النحو.

(6) Jean-François Revel, «But We Follow the Worse», in *National Interest*, n°18 (Hiver 1989 - 1990), pp. 99 - 103.

الفصل الثاني عشر: لا ديمقراطية بدون ديموقراطيين

(1) *Le Capital*, v. III.

(2) الاستثناءان هما، من جهة الدولـة السلطوية ذات اقتصـاد السوق من النمط الآسيـوي، ومن جهة أخـرى، الأصولية الإسلامية.

(3) من الزاوية «التأريخية» لا نستطيع تأكيد تفوق شكل معين من «الدحض» على غيره، وخاصة ليس هنـاك من سبب للقول أن المجتمع الذي يستمر بالحياة بفضل قدرتـه الكبرى عـلى التنافس الاقتصـادي هو بشكـل أو

بآخر أكثر «شرعية» من المجتمع الذي يحيا بفضل تفوقه العسكري.

(4) هذه الملاحظة ومقارنة التاريخ العالمي بالحوار عرضهما كوجيف في ستروس Strauss 1963 ص 178 - 179.

(5) حول هذه النقطة انظر Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Right in Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 225.

(6) لقد ورد أن مجتمعات أمِّية وجدت سابقاً في حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكن المجتمعات الأبوية سيطرت عليها في فترة تاريخية معينة وحلت محلها. انظر مثلاً Maria Gimbutas, *Language of the Goddess*, New York, Harper and Row, 1989.

(7) إن مثل هذه المقاربة لا تمر دون أن تطرح مشاكل. المسألة الأولى ـ الأكثر أهمية ـ هي مسألة أصل مفهوم التعدي التاريخي للإنسان. إذا لم نكن مستعدين للقبول بالوحي الديني كدليل، فإن المعيار يجب أن يرتكز على شكل معين من التفكير الفلسفي الشخصي. فهذه كانت طريقة سقراط الذي كان يراقب الناس الآخرين ويقيم معهم الحوار. أما نحن الذين جئنا بعد سقراط فنستطيع اقامة حوار مماثل مع مفكري العصور السابقة الذين فهموا بعمق إمكانيات الطبيعة البشرية. نستطيع أيضاً أن نستطلع أعماق أنفسنا لنفهم الأصول الحقيقية للدوافع البشرية، كما فعل ذلك روسو وغيره من الفنانين والكتّاب الكثيرين قبلنا. فاليوم يستطيع التفكير الشخصي، في مجال الرياضيات، وأقل من ذلك في مجال الفيزياء، إنتاج توافقات بين الأشخاص حول طبيعة الحقيقة، على شكل «أفكار واضحة ومتميزة» عند ديكارت. لا أحد يفكر بأن يذهب للسوق للبحث عن حل لمعادلة فارقية بالغة الصعوبة؛ إننا نذهب إلى أحد الرياضيين الذي يحوز حله الصحيح على موافقة الرياضيين الآخرين. ولكن في مجال الوقائع الإنسانية ليست هناك من أفكار واضحة ومتميزة، ولا توافق شامل حول طبيعة الإنسان، أو حول مسائل العدالة، أو حول سعادة الإنسانية، أو حول النظام السياسي الأفضل. فالأفراد يمكنهم الاعتقاد أنهم يملكون «أفكاراً واضحة ومتميزة» حول هذه المواضيع، ولكن هذا يصح أيضاً بالنسبة للعبثيين والمجانين، والتمييز بين الجميع ليس واضحاً تماماً. بما أن الفيلسوف كفرد استطاع اقناع مجموعة من الاتباع بصحة مفاهيمه فهذا من شأنه أن يضمن أن هذا الفيلسوف ليس عبثياً، ولكن هذا لا يحمي المجموعة من أن تكون ضحية نوع من الأحكام المسبقة الأرستقراطية. انظر الكسندر كوجيف Alexandre Kojève, «Tyranny and Wisdom», in Loe Strauss, *On Tyranny*, Cornell University Press, 1963, pp. 164 - 165.

(8) في رسالة وجهها ليوستروس Leo Strauss إلى كوجيف في 22 آب (أغسطس) 1948 يشير إلى أنه حتى في النظام الميغلي لكوجيف، ففلسفة الطبيعة لا تزال «ضرورية». فهو يسأل: «كيف نستطيع خلاف ذلك أن نتبين [. . .] أحادية التطور التاريخي؟ فهو لا يمكن أن يكون وحيداً بالضرورة إلا إذا لم يكن هناك سوى «أرض» واحدة ذات ديمومة محدودة في لانهاية الزمن [. . .]. وفضلاً عن ذلك لماذا لا تكون هذه الأرض المنتهية في الزمن خاضعة لتلك الكوارث الدورية (كل مئة مليون نسمة)، مع تكرار كلي أو جزئي للعملية التاريخية؟ وحده المفهوم الغائي للطبيعة يمكن أن يساعدنا على الخروج من هذا المأزق انظر: Gourevitch et Roth. Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 126 - 127.

(9) يصف كانط الطبيعة بأنها «عامل يفعل من خلال حركته الذاتية» وهو خارج الكائنات البشرية؛ غير أننا نستطيع تفسير ذلك بأنه مجاز بالنسبة لوجه معين من الطبيعة البشرية الكامنة عند كل الناس، ولكنه يتحقق فقط خلال تفاعلاتهم الاجتماعية والتاريخية.

القسم الثالث:

الفصل الثالث عشر: في البدء؛ كان صراع حتى الموت من أجل التميز وحده

(1) Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hippolyte), Paris, 1941.

(2) Kojève, 1947, p. 14.

(3) حول مسألة علاقة كوجيف بهيغل الحقيقي، انظر: Michael S. Roth, «A Problem of Recognition: Alexandre Kojeve and the End of History», in *History and Theory*, 24:3 (1985), pp. 293 - 306.

(4) حول تفسير هيغل من قبل كوجيف انظر Roth, 1988, pp. 98 - 99; Smith, 1989, p. 117.

(5) هذه الملاحظة أبداها سميث، 1989, p. 115.

(6) في كتابه The lonely Crowd، استخدم ريشمان Riesman تعبير «المتجه ـ نحو ـ الآخر» ليشير إلى ما يعتبره التقليدية الزاحفة في المجتمع الأميركي ما بعد الحرب وهو ما يتعارض مع «الانغلاق ـ على ـ الذات» عند أميركيي القرن التاسع عشر. بالنسبة لهيغل لا يمكن لأي إنسان أن يكون حقاً «منغلقاً على ذاته»؛ فالإنسان لا يمكن أن يصبح كائناً بشرياً حتى دون أن يفعل كرد فعل على الآخرين ودون أن يكون معترفاً به من قبلهم. فما يعتبره ريشمان «انغلاقاً على الذات» قد يكون في الواقع شكلاً من «الانفتاح ـ على ـ الآخر» السابق الذي توارى، لأن الإنسان يخلق بنفسه معاييره الدينية ومواضيع عبادته.

(2) انظر أيضاً نيتشه، Frédéric Nietzsche, *La Généalogie de la morale,* 2:16 (trad. H. Albert), Paris, 1964.

(8) حول مثل عن النقص في الفهم حالياً للدوافع البشرية التي تتحكم بالمبارزة، انظر John Müller, *Retreat from Doomsdy: The Obsolescence of Major War,* New York, Basic Books, 1988, pp. 9 - 11.

(9) Hobbes, *Léviathan, p. 170.*

(10) هذه الصيغة هي لروسو في العقد الاجتماعي حيث يمكننا أن نقرأ: «دافع الشهيّة لوحدها هو عبودية» (*œuvres complètes,* Paris, Gallimard, 1964, v. III, p. 365). يستخدم روسو نفسه تعبير الحرية بالمعنى الذي يستخدمه هوبس وهيغل على السواء. فمن جهة، في خطابه الثاني، يتحدث عن الإنسان في حالته الطبيعية على أنه حر في اتباع غرائزه الطبيعية، مثل الحاجة والأنثى وما إلى ذلك؛ ومن جهة أخرى، فالمقطع الذي ذكرناه يكشف معناها الخاص: فالحرية «الميتافيزيقية» تتطلب تحرراً من الأهواء والحاجات. فتفسيره للكمال البشري مشابه تماماً لمفهوم هيغل للعملية التاريخية كعملية خلق ذاتي بشري حر.

(11) وبشكل أكثر وضوحاً كتب روسو في النسخة الأولى من العقد الاجتماعي: «في تكوين الإنسان، يعتبر فعل النفس على الجسد هوّة الفلسفة». (Rousseau, *op. cit.*, p. 296).

الفصل الرابع عشر: الإنسان الأخير

(1) *Léviathan*, p. 106.

(2) خلافاً لحالة الطبيعة بحسب هوبس، فإن الصراع الدّموي جرى تصوّره كما لو كان إلى حدٍ ما تعبيراً عن وضعية معينة في فترة تاريخية محددة (أو بتعبير أدق، في الفترة التي يبدأ فيها التاريخ).

(3) التأكيد هو لنا. *Cf,* Hobbes, 1958, p. 106.

(4) Hobbes, *De cive,* «préface»pp.100-101. Voir aussi Mezer, 1990, p. 121.

(5) انظر رسالة كوجيف إلى ليو ستروس في 2 تشرين الثاني (نوفمبر) 1936 التي ينهيها بما يلي: «لا ينجح هوبس بتقدير قيمة العمل وهو بذلك يقلّل من قيمة الصراع («التبجّح»). فبحسب هيغل يحقق العبد في العمل: 1 ـ فكرة الحرية. 2 ـ بلورة هذه الفكرة في الصراع. وهكذا فالإنسان دائماً في البداية سيد أو عبد؛ و«الكائن البشري المكتمل»، في نهاية التاريخ هو في الوقت نفسه سيد وعبد (أي الواحد والآخر وليس أي واحد من الاثنين). وحدها هذه الحالة بإمكانها أن ترضي «اعتداده بنفسه». Leo Strauss, *On Tyranny.* édition revue, corrigée et augmentée par Victor Gourevitch et Michael Roth, New York, Free Press, 1991, p. 233.

(6) المقارنة بين هوبس وهيغل قام بها ليو ستروس Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes,* Chicago, University of Chicago Press, 1952, pp. 57-58.

(7) حسب هوبس، «ان الفرح الذي يولد من تخيل الإنسان لسلطته وقدرته هو انشراح النفس هذا الذي

يسمى اعتزازاً. فالاعتزاز يرتكز على تجربة أفعاله السابقة، ويختلط بالثقة بالنفس؛ ولكن إذا ارتكز على تملّق الآخرين، أو افْتُرِضَ لذاته من لذة نتائجه المتصورة، فهو يُدْعَى تبجُّحاً، وهو اسم يناسبه تماماً لأن الثقة بالنفس المبررة بشكل جيد تملأ الانتظار، بينما الافتراض لسلطة وهمية لا ينتج ذلك [الإحساس] وهو يدعى إذاً افتراض عبثي وهذا يناسبه تماماً» (هوبس 1958، ص 57).

(8) انظر Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp. 187 - 188.

(9) كان هوبس أول الفلاسفة الذين افترضوا مبدأ المساواة الشاملة بين البشر على قاعدة غير مسيحية. بالنسبة له، كان الناس أساساً متساوين في قدرتهم على التصارع؛ وإذا كان أحدهم ضعيفاً، فباستطاعته أن يتغلب على خصمه بالحيلة أو أن يتعاون مع أناس آخرين. فشمولية الدولة الليبرالية الحديثة وحقوق الإنسان قد ارتكزت إذاً في البدء على الشمولية المفترضة للخوف من الموت العنيف.

(10) يذكر ستروس أن هوبس قام أولاً باطراء الفضيلة الأرستقراطية وأن استبدال الاعتزاز الأرستقراطي بالخوف من الموت العنيف كواقع أخلاقي أولي لم يحصل إلا لاحقاً مع تطور فكره (Strauss, 1952, chap. 4).

(11) voir Strauss, 1952, p. 13.

(12) ان مفهوم الاتفاق الضمني ليس مبتذلاً بالقدر الذي يبدو فيه للوهلة الأولى. إن مواطني الديمقراطيات القديمة المستقرة يستطيعون مثلاً اختيار قادتهم بالانتخابات ولكنهم نادراً ما يدعون لتأييد القواعد الدستورية الأساسية للبلاد. فكيف نعرف إذاً أنهم يؤيدونها؟ بالطبع لمجرد بقائهم في البلد بمحض إرادتهم ومشاركتهم في العملية السياسية التي تجري فيها (أو على الأقل لأنهم لا يعترضون عليه).

(13) يضيف لوك إلى الحق بالمحافظة على الذات، حقاً آخر أساسياً للإنسان، وهو حق الملكية. هذا الحق ينجم عن الحق السابق: إذا كان للإنسان حق الحياة، فله أيضاً حق امتلاك الوسائل للعيش، مثل الغذاء والألبسة والمنزل والأرض... فإقامة المجتمع المدني تمنع الناس من أن يتقاتوا، ولكنها تسمح أيضاً للناس بحماية الملكية الطبيعية التي كانوا يملكونها في الحالة الطبيعية وبزيادتها بشكل سلمي. إن تحول الملكية الطبيعية إلى ملكية توافقية، أي إلى ملكية محددة بواسطة العقد الاجتماعي بين المالكين، يؤدي إلى تغير أساسي في الحياة البشرية. فقبل المجتمع المدني كانت قدرة الاكتساب للإنسان محدودة، بحسب لوك، تتوقف على ما يستطيع الإنسان تجميعه بعمله الخاص واستهلاكه الخاص، شرط ألا يكون قد سرقه. ولكن المجتمع المدني هو الشرط المسبق لتحرير قدرة الاكتساب هذه عند الإنسان: عندها يستطيع الإنسان أن يراكم ليس فقط ما يحتاج إليه، بل كل ما يريد، بدون حدود. و(لوك) يفسِّر بالتالي أن أصل كل قيمة (نقول كل قيمة «اقتصادية») هو العمل البشري الذي يضاعف قيمة «مواد ثمنها قليل جداً في الطبيعة» أكثر من مئة مرة. وخلافاً لحالة الطبيعة، حيث يمكن لتراكم الثروة أن يجري على حساب الآخر، فإن البحث عن الثروة اللامحدودة هو ممكن ومسموح به، لأن إنتاجية العمل التي لم يسبق لها مثيل تؤدي إلى غنى الجميع. إن هذا ممكن ومسموح به، شرط أن يحمي المجتمع المدني مصالح «العاملين المثابرين والعقلانيين» ضد «المخاصمين والمحتجين». Locke, *Second Treatise on Government*, 1952, pp. 16 - 30. Voir Abram. N. Shulsky, «The Concept of Property in the History of Political Economy», in James Nichols et Colin Wright (ed.), *From Political Economy to Economics... and Back?*, San Francisco, Institute for Contemporary Studies Press0, pp. 15 - 34, et Straus, 1953, pp. 235 - 246.

(14) من أجل اعطاء نظرة نقدية شاملة للأدبيات حول المنظور الجمهوري الكلاسيكي وتأسيس أميركا، انظر Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 28 - 39.

(15) هناك عدد معين من الباحثين الأميركيين الجديين الذين أشاروا إلى أن لوك يعطي أهمية للاعتزاز والحماسة أكثر مما يُعتقد عامة. فهو بالتأكيد يعمل على الحد من كبرياء السيطرة والعدوانية ويحاول أن يجعلهما يتبعان مصالحهما العقلانية. ولكن ناثان تاركوف يظهر أن لوك في Some Thoughts concerning Education، يحثّ الناس على أن يفخروا بحريتهم ويحتقروا العبودية: فالحياة والحرية تصبحان هدفاً بذاتهما، جديرتان بالتضحية بالحياة، بدلاً من أن تكونا وسائل لحماية الملكية. وهكذا فإن وطنية الإنسان الحر في بلد حر يمكن

أن تتعايش مع الرغبة بالمحافظة المرفهة على الذات، كما يبدو أن ذلك كان حال أميركا تاريخياً.

فبينما يوجد بوضوح جانب من لوك، يجري تجاهله غالباً، يمجّد «الاعتراف»، وهو جانب نجده أيضاً عند ماديسون وهاملتون، يبدو لي أن لوك يبقى مع ذلك، من هذه الزاوية الأخلاقية الكبرى، يفضل غريزة البقاء على الاعتزاز المغامر، حتى ولو كان هناك لوك متكبر يبرز من القراءة الدقيقة لأعماله من التربية، فإن هذا لا ينزع شيئاً عن الأولوية التي يعطيها إلى غريزة البقاء، في مؤلفه Second Treatise. انظر Nathan Tarkov, *Locke's Education for Liberty,* Chicago, University of Chicago Press, 1984, pp. 5 - 8 et 209 - 211; *id.,* «The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy», in Zuckert, 1988, pp. 136 - 148. Voir aussi Pangle, 1988, pp. 194 et 227; enfin, Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power,* New York: Free Press, 1989, pp. 204 - 211.

(16) عدم التوافق المحتمل بين الرأسمالية وحياة العائلة يجري توسيعه لدى جوزف شومبيتر Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy,* New York, Harper Brothers, 1950, pp. 157 - 160.

الفصل الخامس عشر: عطلة في بلغاريا

(1) الجمهورية 386c، مع استشهاد مستعار من Homère, *Odyssée,* XI, vers 489 - 491.

(2) قليلة جداً هي الدراسات المنتظمة حول ظاهرة التيموس أو «الاعتراف» في التقليد الفلسفي الغربي، بالرغم من أهمية هذا التقليد. سوف نجد محاولة جادة لدى Catherine Zuckert (ed.), *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche,* New Haven, Yale University Press, 1988. Voir aussi la discussion du *thymos* par Allan Bloom dans le commentaire à sa traduction de *La République* de Platon, New York, Basic Books, 1968, pp. 355 - 347 et 375 - 379.

(3) يمكن ترجمة التيموس أيضاً «بالقلب» أو «الحماس». انظر: أفلاطون Platon, *œuvres complètes,* Paris, Gallimard, 1950, tome I, p. 1339, note 52.

(4) بالنسبة لنقاش أوسع حول دور التيموس عند أفلاطون انظر: Catherine Zuckert, «On the Role of Spiritedness in Politics», et Mary P. Nicholas, «Spiritedness and Philosophy in Plato's *Republic*», in Zuckert, 1988.

(5) عرض الأجزاء الثلاثة للنفس يوجد في الجمهورية 435c - 441c. والعرض الأولي عن التيموس نجده في الكتاب الثاني 375a - 375e et 376c. Voir aussi 411a - 411, 441e, 442e, 456a, 465a, 467e, 536c, 547e, 548c, 550b, 553c - 553d, 572a, 580d, 581a, 586c - 586d, 590d, 590b, 606d. هذه الميزة في تقسيم النفس البشرية عرفت جدلاً طويلاً بعد أفلاطون، وكان روسو أول المعترضين عليه بشكل جدي. انظر Melzer, 1990, pp. 65 - 68 et 69.

(6) *République,* 439e - 440a.

(7) إن التقليل نسبياً من قيمة التيموس ـ أو الاعتزاز ـ من قبل هوبس هو أمر مؤكد في تعريفه غير المرضي للغضب. فهو يقول ان الغضب «شجاعة مفاجئة»، بينما الشجاعة هي «الشيء نفسه مع أمل تجنب هذا الجرح بالمقاومة»، مما يحيل بدوره إلى الخوف الذي هو «اشمئزاز مع فكرة الجرح الآتي من الموضوع». قد نعتقد، خلافاً لهوبس، أن الشجاعة تنتج عن الغضب وأن هذا الغضب نفسه هو انفعال مستقل تماماً، لا علاقة له أبداً بأوالية الأمل والخوف.

(8) ان الغضب من النفس هو ما يساوي الخجل، وليونتيوس يمكن أن يوصف أيضاً بأنه قد شعر بالخجل.

(9) *République,* 440c - 440d.

(10) الكلمات المبرزة هي من قِبَلنا. انظر هافيل Havel *et al.,* 1985, pp. 27 - 28.

(11) Havel *et al.,* 1985, p. 38.

(12) انظر مثلاً، ليس فقط الرجوع الدائم إلى الكرامة والإذلال اللذين يتكرران في Le Pouvoir des

impuissants، بل أيضاً الخطاب الأول بمناسبة السنة الجديدة الذي وجهه الرئيس هافيل للأمة، ويقول فيه: «الدولة التي كانت تسمي نفسها دولة الشغيلة، كانت تذل الشغيلة [. . .]. والنظام السابق المسلح بايديولوجيته المتبجحة وغير المتسامحة، كان يحطّ الإنسان إلى حالة قوة الإنتاج والطبيعة إلى حالة أداة الانتاج [. . .]. لقد دُهش العالم لنجاح الشعب التشيكي الذي خضع للإذلال ولم يعد ظاهرياً يؤمن بشيء، خلال بضعة أسابيع، باستعادة قوته الهائلة وقلب النظام التوتاليتاري بشكل مشرِّف وسلمي».
Foreign Broadcast Information Service, FBIS-EEU-90 -001, 2 Janvier 1990, pp. 9 - 10.

(13) كتب الصحافي المشهور في التلفزيون السوفياتي، فلاديمير بوسنير، سيرته الذاتية محاولاً فيها تبرير خياراته الأخلاقية عندما وصل إلى قمة المهنة أيام بريجنيف. فهو لم يكن صادقاً مع قرائه (وربما مع نفسه) عندما تكلم على نسبة الخضوع المطلوب منه وعندما تساءل بشكل خطابي: من يستطيع إدانته على مثل تلك الخيارات طالما طبيعة النظام السوفياتي كانت فاسدة. هذا القبول الروتيني بالانحطاط الخلقي يشكل جزءاً من انحطاط الحياة «التيموسية» الذي يعتبره هافيل نتيجة لا يمكن تلافيها للشيوعية التوتاليتارية. انظر Posner, *Parting with Illusions*, New York, Atlantic Monthly Press, 1989.

الفصل السادس عشر: الحيوان ذو الوجنتين الحمراوين

(1) مذكور عند *The Life and Writings of Abraham Lincoln*, New York, Modern Library, 1940, p. 842.

(2) بالمعنى الدقيق يمكن اعتبار رغبة الاعتراف شكلاً من الرغبة على غرار الجوع أو العطش، مع الفارق الوحيد أن موضوعها ليس مادياً بل مثالياً. فالعلاقة الوثيقة بين **التيموس** والرغبة هي بديهية في الكلمة اليونانية التي تعني «رغبة» أي ابيتيميا épithymia.

(3) التأكيدات هي لنا. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Classics, 1982, pp. 50 - 51. أودّ أن أشكر أ. شولسكي A. Shylsky وش. غريسويلد H. Griswold لما قدّماه لي من معلومات حول آدم سميث، وغيره أيضاً. Voir aussi Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, pp. 107 - 108.

(4) قد يوافق هنا روسو آدم سميث أن الحاجات الطبيعية هي نسبياً قليلة وأن رغبة الملكية الخاصة تولد كلياً من حب الذات أو من اعتداد الإنسان بنفسه، أي من ميله لمقارنة نفسه مع الناس الآخرين. إلا أنهم يختلفون طبيعياً في تقديرهم لما يسميه سميث «تحسين وضعهم».

(5) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution française*, III^e^ partie, chap. 4 à 6, coll. G.F. Flammarion.

(6) لمزيد من المعلومات عن هذه الظاهرة انظر Samuel Huntington, 1968, pp. 40 - 47.

(7) إن استناد لنكولن إلى إيمانه بالله عادل يطرح مشكلة: هل ان الأفعال الكبرى من التخطي «التيموسي» للذات هي بالضرورة مدعومة بالإيمان بالله؟.

(8) يوجد اطار اقتصادي أو اجتماعي لمسألة الاجهاض، من حيث أن المؤيدين والمعارضين يحاولون التجمع وفق مستوياتهم التربوية، وفق مداخيلهم وأماكن سكنهم، إلخ.؛ ولكن عمق الجدل يتعلق بالحق الأخلاقي وليس بالاقتصاد.

(9) فالحالة الرومانية معقدة، لأننا اكتشفنا أن مظاهرات تيميشوارا لم تكن عفوية تماماً وأن الانتفاضة قد بُرمجت مسبقاً من قبل العسكريين؛ فضلاً عن ذلك، كانت بعض صور القمع قد شوّهت بشكل مخجل، وكذلك بعض الأرقام.

(10) انظر مثلاً «East German VIPs Now under Attack for Living Off Party Privileges», in *Wall Street Journal*, 22 novembre, 1989, p. A6.

الفصل السابع عشر: عظمة التيموس وانحطاطه

(1) Nietzsche, *Crépuscule des idoles* (trad. H. Albert), coll. G.F. Flammarion.

(2) انظر المحاولة القصيرة ولكن اللامعة، التي قام بها جوان ديديون حول الموضوع Joan Didion «On Self-Respect», in *Slouching Towards Bethlehem*, New York, Dell Publishing Co., 1968, pp. 142 - 148.

(3) يضع أرسطو التيموس تحت فصل «كبر النفس» (ميغالوبسيشيا)، أو «الحلم» الذي هو الفضيلة الإنسانية الأساسية. فالإنسان المزود بنفس كبيرة «يتطلع إلى أشياء كثيرة ويستحق الكثير» في مجال الشرف الذي هو أهم من أي شيء خارجي، وبهذا يتبع طريقاً وسيطاً بين التبجح من جهة (الذي يطلب الكثير ويستحق القليل). والجبن (الذي يتطلب القليل ويستحق الكثير). ان كبر النفس يستوعب كل الفضائل الأخرى (أي الشجاعة والقناعة والاخلاص، الخ..) ويتطلب الكالوكاغثايا Kalokagathia (تعبير من الصعب ترجمته ويحوي الجمال الجسدي والأخلاقي معاً، ولكن يمكن أن نسميه عادة «نبل النفس»). وبعبارات أخرى فالإنسان الذي يملك نفساً كبيرة يتطلب الاعتراف الأكبر لأنه يملك أكبر فضيلة. من المهم أن نشير إلى أن الإنسان المزود بنفس كبيرة، بحسب أرسطو، يجب امتلاك «أشياء جميلة ولكن غير نافعة»، لأنه من «الأفضل أن يكون مستقلاً» (autarkhous gar mallon). فالرغبة بالأشياء غير النافعة من قبل النفس «التيموسية» تولد من الاندفاع نفسه الذي يقود الإنسان إلى المخاطرة بحياته الجسدية (Aristote, Ethique à Nicomaque II, 7 - 9-IV, 3). ان القبول برغبة الاعتراف أو الشرف هو أحد الفوارق الرئيسية بين الأخلاق اليونانية والأخلاق المسيحية.

(4) فبحسب سقراط ليس التيموس كافياً لإقامة دولة عادلة، يجب أن يكتمل بواسطة الجزء الثالث من النفس، «العقل» أو «الحكمة»، بشخص الملك - الفيلسوف.

(5) انظر مثلاً: الجمهورية 375 b - 376b. يُخَطِّىء سقراط انديمانت عندما يقول إن التيموس هو غالباً حليف العقل بدلاً من أن يكون عدوه.

(6) وكشهادة على المعاني الأخلاقية المختلفة للميغالوتيميا، نقرأ المقطع التالي لكلوزفيتز Clausewitz:

«من بين الأهواء التي تدفع الإنسان إلى المعركة، يجب الاعتراف أنه ليس هناك أقوى وأثبت من رغبة الشرف والشهرة. فاللغة الألمانية، تضعف هذه الظاهرة لأنها تتبعه بتعبيرين وضيعين كالقول: «النهم للشرف» (Ehrgeiz) ورغبة المجد» (Ruhmsucht). أن الاستخدام السيء لهذه الطموحات النبيلة قد أوقع الجنس البشري ولا شك في مآسٍ قاسية؛ ولكن أصولها تعطيها الحق أن تصنّف بين أرفع طموحات الطبيعة البشرية. فهي تفعل أثناء الحرب وكأنها النفحة الأساسية للحياة التي تلهب الجمهور الجامد. يمكن لبعض الانفعالات أن تكون أكثر انتشاراً وأكثر تبجيلاً - الوطنية والمثالية، التأثر الحماسة بأنواعها - ولكنها لا يمكن أن تحل محل الظمأ إلى الشرف والشهرة». (حول الحرب - لكلوزفيتز) - أشكر الفين برنشتاين على هذا المرجع.

(7) رغبة المجد هي بالطبع غير متوافقة مع فضيلة التواضع المسيحية. Voir Hirschman, 1977, pp. 9 - 11.

(8) لنلاحظ بشكل خاص الفصل الخامس عشر من كتاب الأمير. حول هذا التفسير العام لمكيافيلي انظر Strauss, 1953, pp. 177 - 179, ainsi que le chapitre du même sur Machiavel, dans Leo Strauss et Joseph Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally and Co., 1972, pp. 271 - 292.

(9) انظر الفصل 43 من الكتاب الأول عن الخطب الذي يحمل العنوان التالي «وحدهم الذين يقاتلون من أجل مجدهم الذاتي هم جنود صالحون ومخلصون» Machiavel, *œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 475 - 476. Michale Doyle, «Liberalism and World Politics», in *American Political Science Review*, 80:4 (décembre 1986), pp. 1151 - 1169; et pour finir Mansfield, 1989, pp. 137 et 239.

(10) Mansfield, 1989, pp. 129 et 146.

(11) Harvey Mansfield, «Machiavelli and the Modern Executive», in Zuckert, 1988, p. 107.

(12) انه موضوع دراسة هيرشمان (1977) الذي تابع بدقة الانحطاط المنتظم للتيموس في بدايات الفكر الحديث.

(13) إن الرغبة بالاعتراف الآخرين احتلت أيضاً مركز فكر جان جاك روسو الذي شكلت أعماله الهجوم الأول المنتظم على ليبرالية هوبس ولوك. رغم خلافه العميق مع رؤيتهما للمجتمع، يعترف روسو معهما أن رغبة الاعتراف كانت السبب الأساسي للشر في حياة الإنسان الاجتماعية. فروسو كان يستخدم تعابير مثل «الحب الذاتي» و«التبجّح» لتعيين رغبة الاعتراف، وهي تتناقض مع «حب الذات»، الذي يطبع الإنسان في حالته الطبيعية، قبل أن تفسده الحضارة. «فحب الذات» كان مرتبطاً باشباع الحاجات الطبيعية من غذاء وراحة وجنس: فقد كان شعوراً أنانياً، ولكنه في الأساس ليس مؤذياً، لأن روسو كان يعتقد أن الإنسان في حالته الطبيعية كان يعيش حياة وحيدة غير عدوانية. بينما «الحب الذاتي» ولد في مجرى التطور التاريخي للإنسان، عندما كانت الكائنات البشرية تشكل مجتمعاً وعندما راحت تُجرى المقارنة فيما بينها. هذه العملية في مقارنة القيم الشخصية كانت بالنسبة لروسو المصدر الأساسي للامساواة بين البشر، ومصدر فساد الإنسان وتعاسته: كان ذلك أصل الملكية الخاصة وجميع الفوارق الاجتماعية الناجمة عنها.

لم يكن الحل باتباع هوبس ولوك في رفضهما الكلي لاحترام الذات عند البشر. فحسب أمثولة أفلاطون، كان روسو يسعى لأن يجعل من التيموس قاعدة لمواطنية قائمة على حب الخير العام، في جمهورية ديمقراطية قائمة على المساواة. فهدف الحكم الشرعي كما يوصف في العقد الاجتماعي، ليس حماية حقوق الملكية والمصالح الاقتصادية الخاصة، وإنما خلق معادل اجتماعي للحرية الطبيعية، يسميها روسو «الإرادة العامة». فالإنسان يستعيد حريته الطبيعية، ليس كما يريد لوك بأن يُترَك حراً من قبل الدولة لينشيء الأعمال ويكتسب الملكيات، وإنما بالأحرى في مشاركته الناشطة بالحياة العامة لديمقراطية صغيرة ومنسجمة. فالإرادة العامة المكونة من الإرادات الفردية لمواطني الجمهورية، يمكن اعتبارها كفرد واحد كبير يجد الرضى في حريته الذاتية وفي تحديد وتأكيد نفسه بنفسه. انظر لدى ملزر Melzer (1990) عرضاً لتمزق النفس الذي يسببه دخول الإنسان في المجتمع وتبعيته للناس الآخرين، ص 70 - 71.

(14) لم يذهب السوق الأخلاقي بسهولة إلى اليابان، حيث بقيت الأخلاقية الأرستقراطية قائمة عند العسكريين، فانفجار الامبريالية اليابانية الذي انتهى إلى جرها لحرب المحيط الهادىء مع الولايات المتحدة، يمكن اعتباره البريق الأخير للطبقة «التيموسية» التقليدية.

(15) *The Federalist Papers*, New York, New American Library, 1961, p. 78.

(16) المرجع نفسه ص 78 - 79.

(17) هذا التعبير للفيدراليست Federalist قدمه David Epstein dans *The Political Theory of the Federalist*, Chicago University of Chicago Press, 1984, pp. 6, 68 - 81, 136-141, 183-184 et 193-197. أنا مدين لدايفيد ابستاين لأنه أشار إلى أهمية التيموس ليس فقط في الفيدراليست، بل عند عدد كبير من الفلاسفة السياسيين المختلفين.

(18) *Federalist*, p. 437.

(19) انظر الفصل الأول من C. S. Lewis, *The Abolition of Man, or, Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, Londres, Collins, 1978, pp. 7 - 20.

(20) *Ainsi parlait Zarathoustra* (trad. Maurice Betz), Paris, Gallimard, 1947, Ire partie, «Des mille et un buts», pp. 72 - 73.

(21) انظر أيضاً نيتشه Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (trad. H. Albert), Paris, Gallimard, 1964, 2:8.

الفصل الثامن عشر: السيد والعبد

(1) Kojève, 1947, p. 26.

(2) «المدى البعيد» هنا هو بعيد جداً ويقاس بآلاف السنين، منذ الظهور الأول للعلاقات الاجتماعية من نمط السيد والعبد وحتى الثورة الفرنسية. عندما يتكلم كوجيف (أو هيغل) عن «العبيد»، فهو لا يتكلم بالمعنى الضيق عن الناس الذين هم في هذا الوضع، بل عن جميع الذين لم يُعترف «بكرامتهم»، بما في ذلك مثلاً

الطبقة الفلاحية التي كانت حرة في فرنسا من الناحية الشرعية قبل الثورة.

(3) إن العرض المقتضب للعملية التاريخية في ظواهرية الروح يتبع من جديد تفسير كوجيف، ويجب أن ينظر إليه على أنه من عمل الفيلسوف «المركب» هيغل - كوجيف. حول هذا الموضوع انظر Roth, 1988, pp. 110 - 115; et Smith, 1989, pp. 119 - 121.

(4) إن الأسياد يبحثون بالطبع عن اعتراف الأسياد والآخرين، وهي عملية يحاولون من خلالها تحويلهم إلى عبيد في سلسلة من المعارك من أجل الاعتبار. فالاعتراف المتبادل، قبل أن يصبح عقلانياً، لا يمكن الحصول عليه إلا عند العبيد.

(5) يدعي كوجيف أن الخوف من الموت هو ميتافيزيقياً ضروري للتطور التالي للعبد، ليس لأنه يهرب منه، وإنما لأنه يكشف له عدمه الأساسي، كونه كائناً مجرداً من الهوية الدائمة، أو أن هويته يجب أن تُنكر مع الزمن انظر: Kojève, 1947, p. 175.

(6) يميز كوجيف العبد عن البرجوازي، الذي يعمل لنفسه.

(7) حول هذه النقطة يمكننا أن نجد بعض التوافق بين هيغل ولوك فيما يتعلق بالعمل. فبالنسبة للأول كما بالنسبة للآخر، كان العمل المصدر الأول للقيمة: إن العمل البشري، وليست «المواد الطبيعية التي لا قيمة لها تقريباً» هو أكبر مصدر للثروات. بالنسبة للوك كما بالنسبة لهيغل لم يخدم العمل أية غاية ايجابية طبيعية. فحاجات الإنسان الطبيعية كانت نسبياً قليلة العدد ومن السهل إرضاؤها؛ فالمالك، بحسب لوك، الذي جمع كميات غير محدودة من الذهب والفضة، لم يعمل من أجل حبه لهذه الأشياء، بل لاشباع أفق من الحاجات الجديدة التي تتغير بشكل مستمر. فعمل الإنسان بهذا المعنى كان خلّاقاً لأنه حدد أهدافاً تتجدد باستمرار وهي على الدوام أكثر طموحاً. هذه الابداعية عند الإنسان قد امتدت إليه نفسه، لأنه اخترع لنفسه حاجات جديدة. وأخيراً فإن لوك مثل هيغل كانت لديه بعض الاستعدادات المضادة للطبيعة، لأنه كان يعتقد أن الكائنات البشرية تجد الرضى في قدرتها على التلاعب بالطبيعة وتحويلها لصالحهم. فالعقيدتان يمكن استخدامهما إذاً لتبرير دينامية الرأسمالية، ذلك العالم الاقتصادي الذي خلقه التطور التدريجي للفيزياء الحديثة.

غير أن لوك وهيغل يختلفان حول نقطة تبدو ثانويةً ظاهرياً، ولكنها بالغة الأهمية. كان هدف العمل، بحسب لوك، اشباع الرغبات. هذه الرغبات لم تكن محددة، فهي كانت تتزايد وتتغير باستمرار، ولكن خصائصها الثابتة هي في طلبها للاشباع. فبالنسبة للوك، كان العمل أساساً نشاطاً مكروهاً، هدفه فقط حيازة الأشياء القيِّمة التي يخلقها. ففي حين لم يكن بالإمكان تحديد الأهداف الخاصة للعمل مسبقاً على قاعدة المبادىء الطبيعية (فالقانون الطبيعي بحسب لوك لا يقول إذا كان يجب علينا أن نعمل كتجار أحذية أو في مجال المعلوماتية)، إلا أنه كان يوجد قاعدة طبيعية للعمل. فالعمل والمراكمة اللامحدودة للسلع كانا في الواقع وسيلتين للتخلص من رعب الموت. فالخوف من الموت يبقى قطباً سلبياً يسعى كل عمل بشري إلى الابتعاد عنه. حتى ولو كان الإنسان الغني يملك أكثر بكثير مما تتطلبه حاجاته الطبيعية، فإن مراكمته المرضية للثروة تدفع إليها في نهاية المطاف رغبته في حماية نفسه خلال الأيام السيئة والعودة المحتملة للفقر الذي كان يشكل وضعه الطبيعي.

(8) حول هذه النقاط انظر Smith, 1989, p. 120; Avineri, 1972, pp. 88 - 89.

(9) انظر كوجيف عند ستروس 1963، ص 183.

الفصل التاسع عشر: الدولة الشمولية والمنسجمة

(1) هذه الجملة ترجمت بطرق مختلفة: «مسار الله في العالم، هذه هي الدولة» أو «أن طريق الله في العالم هو ما يجب أن تكون عليه الدولة» إلخ. مأخوذ من الإضافة إلى المقطع 258 في فلسفة الحق.

(2) قارن ذلك بهذا التعريف للقومية من قبل أرنست جيلنر Gellner: «إن القومية كشعور أو كحركة يمكن تعريفها بشكل أفضل بحسب تعابير مبدئه [الذي يجب أن تتطابق حسبه الوحدة السياسية والوحدة القومية]. ان الشعور القومي هو شعور بالغضب يولد من خرق المبدأ، أو الشعور بالرضى الذي يولد من

تحقيقه. فالحركة القومية هي التي تندفع بشعور من هذا النوع» Nations and Nationalism, Ithaca, Cornell University Press, 193, p. 1.

(3) هذه الملاحظة أبداها أيضاً جيلنر 1983، ص 7.

القسم الرابع :

الفصل العشرون : «أبرد كلّ الأشباح الباردة»

(1) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (trad. de Maurice Betz), 1ère partie, «De la nouvelle idole», Gallimard, 1947 pp. 60 - 61.

(2) كما لاحظ كوجاف Kojève، هناك في العقيدة المسيحيّة عنصرٌ ما للرّغبة في الحياة الخالدة. فالرّغبة المسيحيّة في الغفران يمكن ألاّ يكون لها من سبب غير غريزة البقاء الطبيعي. إنّ الحياة الأبديّة هي الملجأ الأخير للإنسان الذي يتهدّده الخوف من نهاية عنيفة ـ سواء هنا أو هناك.

(3) كما رأينا سابقاً، فإنّ جزءاً هامّاً من الصّراع حول الأشياء، ذات الطبيعة المادّية الظاهرة ـ ولاية أو خزينة وطنية ـ يغلّف في الحقيقة صراعاً من أجل نيل اعتراف المنتصر.

(4) كل هذه الألفاظ واردة من العلوم الاجتماعيّة الحديثة التي تسعى إلى تجديد «القيم» التي تجعل الدّيمقراطيّات الليبراليّة الحديثة ممكنةً. فبحسب دانيال ليرنر (Daniel Lerner) مثلاً، «إنّ الفرضية الكبرى لهذه الدّراسة هي أن القدرة الفائقة على معرفة الغير لا يمكن أن تكون النمط الشخصي المهيمن إلاّ داخل المجتمع الحديث الذي هو صناعي وحَضَري ومثقّف (مُتعلّم) ومُشارِك». (ليرنر 1958، ص 50). ولفظ ثقافة مَدَنيّة (Culture civique) الذي استعمله للمرّة الأولى إدوارد شيلز (Edward Shils)، كان قد حُدّد على أنّه «ثقافة ثالثة، لا هي تقليدية ولا هي حديثة، ولكنّها تساهم في الاثنتين معاً: ثقافة تعدّدية تتأسّس على التواصل والإقناع، ثقافة توافق واختلاف، ثقافة تسمح بالتغيير في كنف الاعتدال».
Dans Gabriel Almond et Sidney Verba, *the Civic Culture*, Boston, Little, Brown, 1963, p. 8.

(5) ورد وصف للوضع المركزي لفضيلة التّسامح في أميركا الحديثة في: «The closing of the American Mind» لصاحبه ألان بلوم (Allan Bloom) (وخاصة في الفصل I). والرّذيلة التي يُقابلها التعصّب تعتبر اليوم مرفوضة أكثر من أغلب النقائص التقليدية (الطمع، الدّعارة، الشرة. . .).

(6) أنظر العرض العام للشروط الأوّلية المكتسبة للدّيمقراطية، في أوّل كل مجلّد من سلسلة Diamond-Linz تحت عنوان: Democraty Developing Countries, Boulder, Lynne Riener, 1988; 52-2 وأساساً العرض الوارد في المجلّد الرّابع حول أميركا اللاّتينية.
أنظر أيضاً العرض حول هذه الشروط الأوّليّة نفسها في Huntington 1984، ص 198 - 209.

(7) الوحدة الوطنيّة هي الشرط الحقيقي الوحيد المكتسب من أجل الدّيمقراطيّة Par Dankwart Rustow dans «Transitions to Democraty», in comparative politics, 2 (ابريل ـ نيسان 1970، ص 337 - 363).

(8) يرى صامويل هونتنغتن (Samuel Huntington) أنّ مشاركة عدد كبير من البلدان الكاثوليكية في «الموجة الثالثة» الحالية للدقرطة تجعل من هذه الأخيرة، بمعنى من المعاني، ظاهرة كاثوليكية مرتبطة بتطوّر المذهب في اتّجاه أكثر ديمقراطية ومساواة منذ الستّينات. هذه المحاجّة تتضمّن شيئاً من الحقيقة، ولكنّها تطرح سؤالاً حول السبب الذي جعل المذهب الكاثوليكي يتغيّر في ذلك الوقت. فليس في الكاثوليكية ما يهيّئها داخلياً لإحداث تحوّل لصالح سياسة ديمقراطية أو لتغيير البنية السلطوية والهرمية التي تجعل من الكنيسة سنداً طبيعيّاً لسياسات التّسلّط. يمكن أن تكون الأسباب الأولى للتغير: 1) «عدوى» شرعية الأفكار الدّيمقراطيّة التي أصابت الفكر الكاثوليكي (أكثر من كونها صادرة عنه).
2) ارتفاع مستوى النمو الاجتماعي والاقتصادي الذي حدث في أغلب البلدان الكاثوليكية خلال الستّينات.
3) وأخيراً، «العلمنة» على المدى الطويل التي استهدفت الكنيسة الكاثوليكية التي اتّبعت، بعد أربعمائة عام من التأخّر، الطريق التي خطّها مارتن لوثر. أنظر صاموئيل هونتنغتن: «Religion and the Third

Wawe», in the National Interest, n°24 (1991, été), pp. 29 - 42.

(9) حتى تركيا فقد تعرّضت لمشاكل في تكريس الدّيمقراطيّة منذ علمنة الدّولة وقد أحصى فريدم هاوس (Free-dom House)، من خلال الستة والثلاثين بلداً ذات الأغلبية المسلمة، سنة 1984: واحداً وعشرين منها «غير حرّ» وخمسة عشر «حرّاً بصفة جزئية» وليس هناك أيّ بلدٍ حرٌّ حقيقةً. راجع: Huntington, 1984, p. 208.

(10) أنظر العرض حول كوستاريكا (Costor Rica) في Harrison, 1985, pp. 48 - 54.

(11) هذه الملاحظة هي من قبل Barrington More dans «Social Origins of Dictatorship and Demo-craty, Boston, Beacon Press, 1966.

(12) هذه الأطروحة تثير العديد من الأسئلة التي تقلّص من إمكانية تفسيرها. فمثلاً، كيف طوّر عددٌ كبير من النظم الملكيّة المركزة مثل السويد، أنماطاً من الدّيمقراطيّة الليبراليّة «شديدة الاستقرار. بعض المؤلّفين يعتبرون الإقطاع كعقبة أمام النموّ اللاّحق للديمقراطية مثله مثل نقيضه الذي يشكّل الاختلاف الرّئيسي في تجارب كل من أميركا الشمالية والجنوبية.

أنظر: هونتنغتن Huntington, 1984، ص 203.

(13) لقد ضاعف الفرنسيّون عبر الزّمن جهودهم من أجل إحداث قطيعة بينهم وبين تقاليد المركزيّة، وتدخل في ذلك محاولات ربط السّلطة في بعض المجالات كالتعليم بهيئات تُنتخب محليّاً. وكل ذلك حديث العهد سواء تحت حكومات اليمين أو تحت حكومات اليسار. ويبقى النجاح النّهائي لهذه الجهود في عملية اللاّمركزية مسألة للنّقاش.

(14) دال (Dhal) (1971، ص 36) يقترح نموّاً مقارناً بحسب التتابع الزّمني يصدر عن الهويّة الوطنية ليصل إلى المؤسّسات الدّيمقراطيّة الفعلية، ثم من هناك إلى المشاركة الواسعة.

انظر أيضاً إريك نوردلينغر. «Political developement: Time sequences and Rates of Change» World Politics, 20 (1968): 494: 530.

(15) الانقلاب على الدّيمقراطيّة الشّيلية في عام 1973، مثلاً، كان يمكن تفاديه لو أن الشيلي كانت تحظى بنظام برلماني بدلاً من النظام الرّئاسي. وكان بالإمكان عند ذلك عزل الحكومة وإعادة تسوية التّحالفات دون تدمير البنية المؤسّسيّة بأكملها.

حول التعارض بين الدّيمقراطيّة البرلمانية والدّيمقراطيّة الرّئاسية انظر جوان لنتز (Juan Linz): «The Perils of Presidentialism» in The Journal of Democraty, 1:1 (hiver 1990), pp. 51 - 69.

(16) هذا هو موضوع جوان لنتز في: The Break down of Democratic Regimes: Crisis, Brea Kdown, and Reequilibration, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.

(17) حول هذه المسألة العامة، انظر مجدّداً: دياموند (Diamond) 1988, pp. 19 - 27، إنّ الدّراسة الجامعية حول السياسات المقارنة لغاية نهاية الحرب العالمية الثانية قد تركّزت حول القانون الدّستوري وحول نظريات المشرّعين. وتحت تأثير علم اجتماع القارّة Sociologie de conitnet، تنكّرت «نظرية التحديث» ما بعد الحرب للسياسة والقانون وتركّزت تقريباً حول العوامل الاقتصادية والثّقافية والاجتماعية التّحتية فقط من أجل تفسير أصول ونجاحات الدّيمقراطيّة.

وقد رأينا خلال العشريات الأخيرة نوعاً من العودة إلى الأهداف القديمة بالاقتران مع ما نظّر له جوان لنتز في جامعة يال (Yale). ودون إنكار العوامل الثقافية والاقتصادية، فقد أكّد لنتز وأقرانه بدقّة على استقلاليّة ومكانة السّياسة كما دعوا إلى إعادة التّوازن مع المجال التحت ـ سياسي.

(18) في عرض فيبر (Weber)، تتواجد الحرّية الغربيّة، لأنّ المدينة في الغرب كانت مؤسّسة على منظمة للدّفاع الذاتي تعود إلى المحاربين المستقلّين، ولأنّ الأديان الغربية (اليهودية ثمّ المسيحيّة) قد طهّرت العلاقات الطبقية من السّحر والخرافة. وتُعتبر العديد من التّجديدات وخاصّة الوسيطة، مثل نظام رابطة النقابات، ضروريّة لتفسير ظهور العلاقات الاجتماعيّة الحرّة والمتساوية نسبيّاً، في المدينة الوسيطة؛ أنظر: La Wirt-schaftgueschichte de Weber (trad. Américaine) New Brunswick, Transaction Books, 1987, pp. 315 - 337.

(19) حتّى ولو كان بديهياً تماماً إمكـان بعث مؤسّسات ديمقـراطية دائمـة في الاتحاد السـوفييتي عقب الإصلاحـات الأولى لغورباتشوف، فليس هناك (أيّ عائق ثقافي مطلق يمنع تجـذّر هذه المؤسّـسـات في الجيل المقبـل. ففي مجالات التعليم والعمران والتّنمية الاقتصادية... إلخ، يعتبر الاتحاد السـوفييتي أكثر حظّاً من عديـد بلدان العالم الثّالث مثل الهند وكوستاريكا اللّذيْن نجحا في عملية الدّقرطة.

الفصل الحادي والعشرون: أصول العمل «التيموسيّة»

(1) ذكرها كوجيف في: 1947، p. 9.

(2) انظر أعلاه الجزء الثاني «انتصار آلة التسجيل».

(3) أنظر توماس صوويل The Politics and Economics of Race: An International Perspective, New York, Quill, 1983, et «Three Black Histories», in Wilson Quarterly (hiber 1979), pp. 96 - 106.

(4) R.V. Jones, the Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939 - 1945, New York, Coward, McCann et Geoghan, 1978, pp. 199 et 229 - 230.

(5) الفكرة التي ترى أنّ العمل مكروه تجـد أصولهـا في التراث اليهـودي ـ المسيحي. في سفر التكـوين العبري، يظهر العمـل في صورة الإلّـه الذي يخلق الكـون ولكنّه أيضـاً بمثابـة اللعنة التي تصيب الإنسـان المجرّد من النعمة الإلّهية. و«الحياة الأبدية» لن يصنعَها العمل وإنّما تصنعهـا «راحة أبـديّة». انـظر ياروسـلاف بليكان Jaroslav Pelikan, Commandment of Curse: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Pelikan et al., Comparative Work Ethics: Ludeo-Christian, Islamic, and Esatern, Washington, D.C. Library of Congress, 1985, pp. 9 - 19.

(6) هذا الفهم يمكن أن يكون أيضاً لدى لوك الذي يعتبر العمل فقط كوسيلة لإنتاج أشياء نافعة للاستهلاك.

(7) يحاول أحد الاقتصاديّين المحدثين أن يفسّر سلوك مثل هذا الفرد باستعـمال تعريف صـوري تمامـاً «للمنفعة» التي تشمل بطبيعتها كل غائيّة يسعى النّاس في الواقع لتحصيلها.
ويمكن القول إنّ مدمن العمل يحقّق من وراء عمله «منفعة نفسـية» تماماً كما نقول إنّ رب العمل البروتستانتي الزّاهد، بحسب فيبر، يحقّق، من خلال أمله في النجاة الأبدية، «منفعة نفسـية». فكوْن الرّغبات في المـال، وفي المتعة، وفي نيل الاعـتراف، أو في النجاة الأبـدية، يمكن أن تجتمـع تحت خانـة صوريـة للمنفعة، يعني ذلك عدم صلاحية مثل هذه التعريفات الصوريّة في الاقتصـاد لتفسـير كـل حدث لـه أهميّة بـالنّسبة للسلوك الإنساني. واحتفاظاً بالنظريّة ذاتها، يبقى هذا التعريف «الجامع» للمنفعة قاصراً عن أي تفسير واقعي.
وقد يكون من الحكمة التخلّي عن التعريف الاقتصادي الاتّفاقي «للمنفعة» وحصر استعماله في دلالـة محدودة أكثر: إنّ المنفعة هي شيء يقوم على اشبـاع الرّغبـة الإنسـانيـة، وذلك بـالحصـول أسـاساً عـلى الممتلكات أو بعض التملّكات المادية الأخرى. فالزّاهد الذي يقـوم بعملية إمـاتة يـومية لبـدنه لصـالح إشبـاع «تيموسي» خالص، يكون من الصّعب إذاً اعتباره «مُتوّجاً لمنفعة» هذه الممارسة.

(8) من بين المؤلّفين الّذين أشار إليهم فيبر نفسه، والذين لاحظوا العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية، الكاتب البلجيكي إميل دو لافالي (Emile de lavoleye): مؤلّف لكتاب في الاقتصاد استعمل على نـطاق واسع في الثمانينات من هذا القرن. وكذلك الناقد البريطاني مـاثيو أرنـولد (Matthew Arnold) وآخـرون من بينهم الرّوسي نيكولاي مـالكـونـوف (Nicolaï Melgounov)، جـون كيتس (John Keats) وهـ. ت. بـوكـل (H.T. Bouckle). حول ملاحق أطروحة فيبر، انظر: رينولد بنديكس: Reinhold Bendix «The Protestant Ethic - Revisited»., in Comparative Studies in Society and History, n°3 (Avril 1967), pp. 266 - 273.

(9) العديد من نقّاد فيبر لاحظوا ظهور الرّأسمالية، قبل الإصلاح، مثلاً، في المتّحـدات اليهودية أو الكاثـوليكية الإيـطالية. كما لاحظ آخرون أنّ التّزمّت الذي بيّنه فيبر، كـان تـزمّتـاً ضعيفـاً لم يـظهـر إلاّ بعـد انتشـار الرّأسمالية، ويمكن لذلك أن يكون إحدى نتائجها لا مصدراً لها.
ويتضمّن قسم من الأدب النّقدي حول أطروحة فيبر الأعمال التّالية:

Religion and the Rise of Capitalism. New York, Harcourt, Brace and world, 1962; Kemper Fullerton, «Calvisim and capitalism, in Harvard Theological Review, 21 (1929); Ernest Troeltsch, the Social Teaching of the Christian Churches. New York, Macmillan, 1950; Werner Sombart, the Quintessence of Capitalism, New York, Dutton and co.1915; et H.H. Robertson, Aspects of the Rise of Economic Individualism, Cambridge, 1933.

أنظر أيضاً نقاشات فيبر في Strauss, 1953, 22, pp. 60 - 61 حيث يلاحظ ستروس أنّ الإصلاح سبقته ثورة من الفكر الفلسفي العقلاني وهي التي برّرت أيضاً التراكم اللاّمحدود للثراء المادّي، هذه الثّورة توزّع المسؤوليّة في انتشار شرعية الرّأسمالية.

(10) أنظر أيضاً: Emilio Willems, «Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile,» in S.N. Eisenstadt (ed), the Protestant Ethic and Modernization: A Comparitive view, New York, Basic Bokks, 1968, pp. 148 - 208; Lawrence E. Harrison. Development Is a State of Mind. David Martin, Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

إنّ «لاهوت التحرر» المعاصر في أميركا اللاّتينيّة هو الوريث الحقيقي للإصلاح المضاد، بالمعنى الذي يجعله صالحاً لإعطاء الشّرعية للمراكمة الرّأسمالية العقلانية واللاّمحدودة..

(11) لقد ألّف ڤيبر نفسه كتُباً حول الدّيانات السّائدة في الصين والهند ليفسّر السّبب الذي يجعل الرّوح الرّأسمالية غير ناشئة عن هذه الثّقافات. وهذا ليس هو الإشكال نفسه في معرفة ما إذا كانت هذه الثقافات مدعّمة أو معيقة للرّأسماليّة الوافدة من الخارج.

حول هذه النقطة، انظر: David Gellner, «Max Weber, Capitalism and the Religion of India», in Sociology, 16:4 (Novembre 1982)

(12) Robert Bellah, Tokugawa Religion, Boston, Beacon press, 1957, pp. 117 - 126.

(13) المصدر نفسه.

(14) India, A Wounded Civilization, New York, Vintage Books, 1978, pp. 187 - 188.

(15) Gunnar Myrdal, Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations, New York, Twentieth Century Fund, 1968, vol I, pp. 89 - 91, 95 - 96 ey 103.

(16) هذه الملاحظة يسوقها دانيال بال في: The Cultural Contraditions of Capitalism, New York, Basic Books, 1976, p. 21. Voir aussi, Michael Rose, Reworking the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics, New York, schocken Books, 1985, pp 53 - 68.

(17) أنظر: Rose, 1985, p. 66; voir aussi David Cherrington Working Values and Socio-Cultural Politics, New York, Amacom, 1980, pp. 12 - 15 et 73.

(18) حوالى 24% من اليد العاملة الأميركية التي تعمل دواماً كاملاً كانت تشتغل تسعة وأربعين ساعة في الأسبوع أو أكثر في سنة 1989، وهذا الرّقم يُقرِّبُ من الـ18% من الذين كانوا يعملون لعشر سنوات خلت، بحسب Bureau of cabor statistics، وبحسب تحقيق لويس هاريسون يكون معدّل عدد ساعات الفراغ في الأسبوع بالنّسبة للأميركيّين، قد تقلّص من 26،2 في 1973 إلى 16،6 في سنة 1987. هذه الإحصائيات وردت في Peter T. Kilborn, «Takes from the Digital Treadmill», New York Times, 3 juin 1990, section 4, pp. 1 et 3.

Leslie Berkman, «40- Hour Weeek is Part Time fore Those on the Fast Track», los Angeles Times, 22 Mars 1990, partie T, p. 8.

(19) حول الاختلاف بين العمّال الإنكليز واليابانيين، أنظر: Rose, 1985, pp. 84 - 85.

الفصل الثاني والعشرون: «امبراطوريات الحقد، امبراطوريات الاحترام»

(1) لمزيد من توسيع النّقاش، حول هذا الموضوع، أنظر: Roderik McFarquhar, «The Post - Confucian Challenge», in Economist (9 Fevrier, 1980) pp. 67 - 72; Lucian Pye, «The New Asian Capitalism: A Political Portrait», in Peter Berger et Hsin - Huang Michael Hsiao (ed), in

Search of ar East Asian Development Model, New Brunswick, Transaction Books 1988, pp. 81 - 98; Pye, 1985, pp. 25 - 27, 33 - 34 et 325 - 326.

(2) في اليابان، العلاقات الاجتماعيّة الأساسيّة ليست أفقية (داخل قسيمة الأعمار نفسها)، ولكنّها عمودية (بين sempaï وkohaï، «أكبر» و«أصغر»). وهذا الأمر يصحّ بالنّسبة للعائلة كما يصحّ بالنّسبة للجامعة أو لشركة، حيث تتمّ العلاقة الأولى فيها مع رئيس أكبر عمراً.
أنظر: Chie Nakane, Japanese Society, Berkelly et los Angeles, University of California Press, 1970, pp. 26 sq.

(3) مثلاً، يبدأ المؤلّف الأوّل للوك حول الحكومة، بهجوم ضدّ روبرت فيلمر Robert Filmer الذي يبحث في كيفية تبرير السّلطة السياسيّة الأبويّة (Patriarcale) على نمط العائلة. لمزيد النّقاش حول هذا الموضوع، أنظر: Tarkov, 1984, pp. 9 - 22.

(4) ليس هذا من باب الصدفة، فإن لوك يدافع عن حقوق الأطفال ضدّ بعض أشكال التسلّط العائلي، في مؤلّفه: Second Traité.

(5) يكشف باي (Paye, 1985) أن العائلة اليابانية تختلف عن العائلة الصينية بتأكيدها على الشرف الشخصي وكذلك على الوفاء للعائلة مما يمكّنها من أن تكون أكثر انفتاحاً باتجاه الخارج وأكثر قابلية للتّكيّف.

(6) إنّ العائلة لا تبدو مطلقاً كعامل من عوامل العقلنة الرّأسمالية. في الباكستان وفي بعض المناطق في الشّرق الأوسط، تكون العلاقات داخل العائلة أقوى في كلّ الحالات منها في الشّرق الأقصى. وهذا يمثّل في أغلب الأحيان عائقاً أمام العقلنة الاقتصادية، لأنّه يدعّم المحاباة والاعتبارات القبلية.
في الشّرق الأقصى، العائلة لا تتمثّل فقط من الأعضاء الذين لا يزالون على قيد الحياة، بل إنّها تمتدّ على خطّ طويل من الأجداد المتوفّين الّذين ينتظرون مستويات معيّنة من تصرّف الفرد. فالعائلات القويّة تميل هكذا إلى تشجيع نوع من السلوك الدّاخلي ومن الاستقامة أكثر مما تشجّع تكريس المحسوبيّة.

(7) فضيحة ريكريوت (Recruit scandal) سنة 1989 والفضائح الأخرى التي تسبّبت في استقالة الوزيرين الأوّلين (.L.D.P) في سنة واحدة، وكذلك ضياع الأغلبية من الـ Chambre haute de la Diète، تشهد على تأقلم العادات الغربية في النّظام السّياسي الياباني، رغم أنّ الـ L.D.P قد نجح في تحديد الخسائر والمحافظة على سيطرته على النّظام السّياسي، دون الحاجة إلى الانخراط في أيّ إصلاح بنيوي، لا على طريقته الذاتية ولا على الطريقة التي يقضي بها السّياسيّون والبيروقراطيّون اليابانيون شؤونهم.

(8) الكوريون الجنوبيون مثلاً، لم يسعوا إلى تقليد الأحزاب الأميركية (الحزب الدّيمقراطي أو الجمهوري) وإنّما قلّدوا الـ L.D.P الياباني عند إقامة حزبهم الحكومي.

(9) في السنوات الأخيرة، تمّ استيراد بعض الممارسات اليابانية في إدارة المؤسسات (الإخلاص للمجموعة وانسجام هذه الأخيرة) إلى الولايات المتحدة وإلى انكلترا مع بعض النجاحات، وكذلك الاستثمارات اليابانية المباشرة في المصانع والتجهيز. وتظهر في كل مرة صعوبة «استيراد» مؤسسات آسيوية أخرى من شأنها أن تحمل مضموناً أخلاقياً هاماً (مثل العائلة أو معنى الأمة) بالكيفية نفسها، بسبب تجذّرها في التجربة الثقافية الخاصة للبلدان التي تمثل مصدرها.

(10) من الصّعب معرفة ما إذا كان كوجيف يرى أنّ نهاية التّاريخ تفترض إنشاء دولة شموليّة ومنسجمة في الواقع. فهو من ناحية، يتحدّث عن نهاية التّاريخ في عام 1806، حيث كان نظام الدّولة على ما يبدو لا يزال سالماً. ومن ناحية أخرى، من الصّعب إدراك دولة عقلانية تماماً قبل إلغاء كلّ الاختلافات ذات الدّلالة الأخلاقيّة. إنّ عمله الخاص حول الوحدة الأوروبيّة يدلّ على أنّه يعتبر عملية إزالة الحدود القومية الموجودة بمثابة الحدث الدّال تاريخيّاً.

الفصل الثالث والعشرون: «لا واقعيّة «الواقعيّة»»

(1) III, 105, 2. أنظر I, 37, 40 - 41.

(2) وكذلك كتاب Kenneth Waltz: *Théory of International Politics* (New York, Addison - Wesley, 1983, pp. 65 - 66) يحتوي على المقطع التّالي:

في حين أنّ التغيّرات تزداد كثرة، فإنّ التّواصليّات مدهشة فعلاً، وهو ما يمكن التدليل عليه بطرق كثيرة. فمن يقرأ الكتاب الأوّل من الأناجيل المختلقة للعهد القديم وهو الأحداث التي سبقت وأعقبت الحرب العالميّة الأولى، يدرك فيه معنى التّواصليّة التي تميّز السّياسة العالميّة. ففي القرن الثاني ق.م. أو في القرن العشرين ميلادي، تصارع العرب واليهود من أجل بقايا مملكة الشّمال، بينما ظلّت الدّول خارج دائرة الصّراع تراقب بعداوة أو تتدخّل فعليّاً. وحتّى نطرح هذا الموضوع بشموليّة أكثر، يُمكن أن نذكر هوبز كمثال شهير وهو يختبر مُعاصرَة تحاليل ثيوسيديد. وبطريقة أقل شهرة ولكنّها مذهلة هي أيضاً، نذكر لوي ج. هال (Louis J. Halle) الذي استخلص دقّة هذه التّحاليل بالنّسبة لقرننا الذي يتميّز بالأسلحة النّووية والقوى العظمى.

(3) لقد طبع رينولد نيبوهر (Reinhold Niebuhr) أفكاره حول العلاقات الدّوليّة بإيجاز كبير، وذلك في: Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics, New York, Scribner's, 1982. Le Manuel de Morganthau est Politics among Nations (New York, Knopf, 1959); وقد عرف ست طبعات كانت الأخيرة من إخراج: Kenneth Thompson بعد موت مورغنتو.

(4) والتز (Waltz) يميّز أصلاً بين الأسباب في مستوى الدّول، وبين الأسباب في مستوى نظام الدّول. أنظر: Man, the State, and War, New York, Columbia University Press, 1959.

(5) يبيّن «الواقعيّون» قرابتهم مع «الليبراليّين الأمميّين» مع التّأكيد على غياب السلطة والقانون الدّوليّين كمصدر للحرب. وفي الحقيقة، كما سنرى ذلك، هذا الغياب يمكن ألا يظهر كعامل نقدي.

(6) انظُر، أحد أوجه هذه الحجّة: تعريف العدل لترازيماك (Thrasymaque) («امتياز الأقوى») في جمهورية أفلاطون الجزء 1، 338 س ـ 347 أ.

(7) على خلاف العديد من الواقعيّين الآخرين غداة الحرب، يرى جورج كنان (G. Kennan) أنّ توسّعيّة روسيا ليست بالضرورة ملازمة لها. ولكنّها ناتجة عن توجّه روسيا القوي مقروناً بعسكرة الماركسية. لقد كانت استراتيجيّتها الأصليّة في Containment مؤسّسة على انهيار شيوعية سوفياتية منغلقة على ذاتها.

(8) لترجمة هذه الحجّة أنظر: صاموئيل هونتنغتن: Samuel Hantington «No Exit: The Terrors of En-dism», in the National Interest, n°17 (Fin 1989), pp. 3 - 11.

(9) لقد نقد كينيث والتز (Kenneth Waltz) الواقعيّين أمثال: مورغنتو، كيسّنجر، ريمون آرون (Raymond Aron)، وستانلي هوفمان لأنّهم يسمحون بتدخل تلوثات السّياسة المحليّة في نظرياتهم الصراعيّة، مثلاً بأن يميّزوا بين الدّول «الثوريّة» والأخرى «الجامدة». وفي المقابل، يبحث هو نفسه في تفسير السّياسة الدّوليّة على قاعدة بنية النّظام فقط دون أيّ اعتبار مهما كان نوعه، للخصائص المحليّة للأمم التي تكوّنها. وبعملية قلب فظيعة للاستعمال العادي للّغة، يعتمد كلمة «اختزاليّة» للدّلالة على النظريّات التي تأخذ بعين الاعتبار السّياسة المحليّة على عكس نظريته هو التي تختزل كامل تعقيد السّياسة العالمية في «النسق» ـ الذي لا نعلم من أسسه غير أنّه ثنائيّ القطب أو متعدّد الأقطاب. Voir Waltz, 1983, pp. 18 - 78.

(10) حول هذه النّقطة، انظر: والتز 1983، ص 70 - 71 و161 - 193. نظريّاً ينبغي لنظام متعدّد الأقطاب، مثل «إنسجام الأمم» التقليدي في أوروبا، أن يتمتّع ببعض الامتيازات بالنسبة لنظام ثنائي القطب، لأنّ تحريك أي عنصر منه يمكن أن يخلّ سريعاً بتوازنه بسبب تغيير في أجنحته. إضافة إلى أنّ القوّة التي تكون موزّعة بشكل أكثر عموميّة تجعل التغييرات الصّغيرة والهامشيّة في التّوازن تستوعب الاختلافات. غير أنّ هذا الأمر يصلح أكثر في فضاءٍ ملكي حيث تكون الدّول حرّة تماماً في خلق التحالفات بينها أو في تقويضها، كما يمكنها أن توازن ماديّاً قوّتها سواء بإضافة، محافظات أو بالتقليص منها. وفي عالم تهدّد فيه القومية أو الإيديولوجيا حرّية الدّولة وتدفعها إلى إنشاء تحالفات، تصبح التّعدديّة في كلّ الحالات سلبيّة. وليس بديهيّاً معرفة إذا ما كانت الحرب العالميّة الأولى نتيجة لتعدّدية الأقطاب أم لتعدّدية قطبيّة مهتزّة تشبه من حين إلى آخر الثنائية القطبية. لقد اتّحدت كلّ من ألمانيا والنمسا ـ المجر، بفعل مجموعة مترابطة من الأسباب القوميّة والإيديولوجية، في تحالف ثابت نوعاً ما. ولقد دفعتا بذلك بقيّة أوروبا إلى تحالف مماثل ومضادّ لها. وقد سرّع التّهديد ضدّ الاندماج النمساوي والمتمثل في القوميّة الصربيّة، في النّسق الذي أصبح ثنائي القطب وعلى درجة كبيرة من الهشاشة في الحرب.

(11) Niebuhr, 1982, p. 110.

(12) Henry A. Kissinger, A world Restored: Metternich, Castlereagh, and the Problems of Peace, 1812 - 1822, Boston, Houghton Mifflin, 1957, spécialement, pp. 312 - 332.

(13) Morganthau, 1959, p. 13.

(14) المصدر نفسه، من ص 1 إلى 3.

(15) Niebuhr, 1932, p. 233.

(16) الاستثناء الوحيد هو بالطبع الاستجابة للهجوم على كوريا الشمالية سنة 1950، الـذي لم يتم إلاّ لأنّ الاتحـاد السوفييتي قاطع عندها الأمم المتّحدة.

(17) حول البحث الجامعي لكيسنجر، أنظر بيتر ديكسون: Peter Dickson, Kissinger and the Meaning of History, Cambridge University Press, 1978.

(18) John Gaddis, «One Germany - in Both Alliances», in New York Times, 21 mars 1990, p. A 27.

(19) John J. Mearsheimer «Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War», in International Security, 15: 1 (été 1990), pp. 5 - 56.

الفصل الرابع والعشرون: «سلطة العاجزين»

(1) أنظر مثالاً: Mearsheimer, 1990, p. 12.

(2) تأتي محاولة تطهير نظريّة والتز من كلّ اعتبارات السّياسة الـدّاخليّة، من رغبتـه في أن تكون نـظريته صـارمة وعلمية، وأن يحافظ على التّمييز، بحسب تعبيره، بين المستويات «التّوحيدية» و«البنيويّة». للتّحليل. فـالبناء النّظري الواسع الذي أقامه بجهوده في البحث عن القوانين المنتظمة والكونيـة للسلوك الإنساني في السّيـاسة الدّوليّة ينتهي في آخـر المطاف إلى سلسلة من المـلاحظات العـاديّة جـدّاً حول سلوك الـدّولة والتي يمكن أن نلخّصها في هذه الملاحظة: «إنّ توازن القوى هام».

(3) أنـظر جواب الأثينيّين الذي جـاء بعد النّـداء الذي وجّهـه الكورنثيـون (Corinthiens) لـلأسبـارطيـين في ثيوسديد «تاريخ حرب البيلوبونيز» 1 ,76. لقد أقاموا بذلك التكافؤ بين أثينا وإسبارطة بـرغم الدّعم الـذي تعطيه هذه الأخيرة للوضع القائم.
أنظر أيضاً حججهم في حوارهم الهام مع الميليّين (Les Méliens) (V, 85sq).

(4) تنشأ المشكلات عادة لمّا يكون نموّ الجيران متفاوتاً، وهي وضعية كثيـراً ما تثـير الأحقاد. ولمـواجهة مثـل هذه الحالة، فإنّ الدّول الرّأسماليّة الحديثة لا تستميت في إفشال نجاح جيرانها، بل تسعى إلى تجاوزه.

(5) للاطّلاع على العلاقة المتبادلة بين القوّة والشرعيّة وعلى نقد المفاهيم المبسّطة لـ «سياسة القوّة»، انظر:
Max Weber, «Politics as Vocation», pp. 78 - 79; et «The Prestige and Power of the' Great powers'», pp. 159 - 160.

(6) هناك اعتراض مماثل للأفق «اللاّتـاريخي» للنظريـة الواقعيّـة لكينـث ويلتز، ولكن في إطار مـاركسي، قدّمهـا روبـرت ف. كـوكس: Robert W. Cox, «Social Forces, States, and World Orders», in Robert Keohame (ed). *Néoréalism and its Critics*, New York, Columbia University Press 1986, pp. 213, 216.

(7) Joseph A. Schumpeter, *Impealism and social Classes*, New York, Meridian Books, 1959, p. 69.

(8) المصدر نفسه، ص 5.

(9) لم يستعمـل شومبـتر مفهوم التيمـوس، بل إنّـه، على العكس، أعـطى تفسيراً وظيفيّـاً أو اقتصاديـاً للصراع اللاّمحدود من أجل «الفتح»، كما لو كان ذلك انتعاشة لزمن يكون فيه تطبيقاً مكتسباً للبقاء.

(10) لقد تأكّد هذا الأمر حتّى بالنّسبة للاتّحاد السوفييتي حيث عرف الذين قُتلوا في أفغانستان أهمّيّة سياسيـة كبرى حتّى تحت نظام بريجنيف الذي لم يكن يتوقّعه المراقبون الأجانب.

(11) أيّاً من هذه الاتّجاهات لم تناقضها الدرجة العالية من العنف الذي يحدث اليوم في المدن الأمريكية، ولا تواجد العنف الذي غدا شائعاً في الثقافة الشعبيّة. وبالنّسبة للأغلبية في الطبقات المتوسّطة في كلّ من أميركا الشّماليّة، وأوروبا وآسيا، فإنّ التجربة الفرديّة للعنف أو للموت هي أقلّ بكثير منذ قرنين أو ثلاثة. وذلك بسبب التّطورات التي تمّت في ميدان الصحّة حيث تناقصت نسبة الوفيات في صفوف الأطفال وارتفعت نسبة الأمل في العيش. وقد يكون التّمثيل الذي تصوّره الأفلام للعنف انعكاساً للخاصيّة غير المعتادة لهذا الحدث في حياة النّاس الذين سيشاهدون هذه الأفلام.

((12 Tocqueville, vol. II, G.F. Flammarion

(13) بعض هذه الملاحظات قدّمها جون ميلر في كتابه: Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War, New York, Basic Books, 1989.

يرى ميلر أنّ اختفاء العبوديّة والثّنائيّة كأمثلة على ممارسات من الظلم هيمنت طويلاً وقد أُلغيت في العالم الحديث، ويرى أنّ الحرب بين البلدان المتقدّمة يمكن أن تشكل الاتّجاه نفسه. لميلر الحقّ في تسجيل هذه التغيّرات، ولكنْ وكما أشار إلى ذلك كارل كايزن (Carl Kaysen)، فإنّها كانت بمثابة ظواهر معزولة اتّخذت موقعها خارج النّسق العام للتّطوّر الاجتماعي للانسانيّة خلال القرون الأخيرة. إنّ إلغاء العبودية وكذلك الثّنائيّة له جذوره المشتركة في إلغاء العلاقة سيّد - عبد الذي جاءت به الثّورة الفرنسيّة وتحوُّلُ الرّغبة في الاعتراف بالسّيّد إلى اعتراف علائقي بالدّولة الكونية والمنسجمة. في العصر الحديث، أصبحت الثّنائية مكمّلاً لأخلاقية السّيّد الذي يبيّن إرادته في المجازفة بحياته داخل صراع مرير. فالسبب الأساسي لانهيار العبودية والثّنائية والحرب، هو نفسه: ميلاد الاعتراف العقلاني.

(14) بعض هذه الملاحظات العامّة قدّمها كارل كايزن في دراسته الممتازة لمحاولة جون ميلّر «Is War Obsolete?», in International Security, 14: 4 (Printemps 1990), pp. 42 - 64.

(15) انظر مثلاً جون كاديس (John Gaddis): «The long Peace: Elements of Stability in the Postwar International system», in International Sécury, 10: 4 (printemp 1986), pp. 99 - 142.

(16) في الحقيقة، لقد كانت الأسلحة النّوويّة ذاتها، سبباً في الأزمة الحادّة بين الاتّحاد السوفييتي والولايات المتّحدة خلال الحرب الباردة (قضيّة الصّواريخ» إلى كوبا). ولكن هنا أيضاً بقي أفق الحرب النّوويّة مانعاً من تحويل الصّراع إلى مواجهة مسلّحة واقعيّة.

(17) أنظر مثلاً دين ف. بابست Dean V. Babst «A Force for Peace», in: Industrial Research, 14 (Avril 1972), pp. 55 - 58, Ze'ev Maoz et Nasrin Abdolali «Regime Types and International Conflict, 1816 - 1976». in Journal of Conflict Resolution, 33 (Mars 1989) pp. 3 - 35; enfin, R.J. Jummel,. «Libertarianism and International Violence,» in Journal of Conflict Resoulution, 27 (Mars 1983), pp. 27 - 71.

(18) هذا التعريف يرتبط، نوعاً ما، بتعريف دويل (Doyle) للدّيمقراطية الليبراليّة. فقد دخلت انكلترة والولايات المتّحدة سنة 1812 في حرب لمّا أصبح الدّستور البريطاني يتوافر على مجموعة من الخاصيّات الليبراليّة. يتجاوز (Doyle) هذا المشكل باعتباره أنّ التحوّل البريطاني نحو الدّيمقراطيّة لم يتمّ إلاّ بالتّصويت على إصلاحات بيل (Bill) سنة 1931. هذا التّاريخ هو تحكّميّ نوعاً ما. فـ «الانفتاح» في بريطانيا العظمى بقي محدوداً جدّاً إلى تاريخ متقدّم من القرن العشرين وهو لم يمتدّ، بالتأكيد، إلى المستعمرات في عام 1831. ورغم ذلك تبقى استنتاجات دويل صحيحة ولكنّها مزعجة.

Michael Doyle, «Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs», 1er et 2em partie, in Philosophy and Public Affairs, 12 (été, parution 1983), pp. 205, 235 et 323 - 353. أنظر أيضاً: Liberalism and World Politics», in American Political Science Review, 80 (Decembre 1986), pp. 1151, 1169.

(19) لتوضيح التّغيرات التي طرأت على مفهوم «المصلحة الوطنيّة» السوفييتيّة أنظر، ستيفن سيستانوفيتش Stephen Sestanovitch: «Inventing the Soviet National Interest», in the National Interest n°20 (été 1990), pp. 3 - 16.

(20) V. Khourkine, S. Karaganov et A. Kortounov, «The Challenges of Security: Old and New», Kommunist (1er janvier 1988).

(21) يرى والتز أن الإصلاحات الدّاخليّة في الاتّحاد السوفييتي كانت ناتجة عن التغييرات الحاصلة في المحيط الدّولي. وأنّ البريسترويكا ذاتها ينبغي أن تُعتبر إثباتاً للنظرية الواقيّة. وكما أشرنا أعلاه، يتأكّد تقريباً كون الضّغوط والمنافسات العالميّة أدّت وبنسبة كبيرة إلى دعم الإصلاحات في الاتحاد السوفياتي، ويمكن أن تبرّر النّظرية الواقعيّة إذا ما أجرت خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام لتدرك تاريخاً أكثر جدّة. ولكنّها غيّبت نهائياً التّغييرات الأساسيّة في الأهداف القوميّة التي نشأت في الاتحاد السوفييتي، وكذلك في القواعد ذاتها التي تقوم عليها القوّة السّوفييتية منذ 1985. أنظر: تحاليله في الـ United States Institutes of Peace Journal, 3:2 (Juin 1990), pp. 6 - 7.

(22) يلخّص ميرشهايمر (Mearsheimer)، في موجز عام الماثني سنة من السلم بين الدّيمقراطيّات الليبراليّة في ثلاث حالات: انكلترة والولايات المتّحدة، انكلترة وفرنسا، الدّيمقراطيّات الغربيّة بعد 1945. وبداية بالمثال الأمريكي ـ الكندي، يتبيّن، ولا فائدة في ذكرها، أنّ هناك أمثلة كثيرة مشابهة. أنظر أيضاً: هونتنغتن، 1989، ص 7 - 6.

(23) هناك أقلّيّة من النّاس في ألمانيا اليوم تطالب بالعودة إلى الأراضي الألمانية التي توجد الآن في كلّ من بولونيا وتشيكوسلوفاكيا والاتحاد السوفييتي. هذه المجموعة تتكوّن أساساً من أولئك الذين تمّ طردهم من تلك الأراضي بعد الحرب العالميّة الثّانية، أو ممّن ينحدرون منهم. ولقد أعلن برلمانا كل من الألمانيتين عندما كانا منفصلتين وكذلك برلمان ألمانيا الموحّدة، التخلّي عن هذه الدّعاوى. إنّ ظهور نسبة من الروح الثّاريّة الدّالّة سياسيّاً، في ألمانيا الدّيمقراطيّة ضدّ بولونيا الدّيمقراطيّة، يمكن أن تكون امتحاناً هامّاً للأطروحة القائلة إن الدّيمقراطيّات الليبراليّة لا تتصارع فيما بينها.

(24) Schumpeter, 1955، ص 65.

الفصل الخامس والعشرون: «المصالح القوميّة»

(1) William L. Langer, «A Critique of Imperialism», in Harrison M. Wright (ed) the «New Imperialism»: Analysis of late Nineteenth - Century Expansion, Lexington, D.C. Heath, 1976, 2ᵉᵐ édition, p. 98.

(2) حول هذه النّقطة، أنظر Kaysen, 1990, p. 52.

(3) إنّ هذه الدّقّة نفسها، وليس خطأ محايثاً لتعدّدية الأقطاب، هي التي تفسّر انهيار الإنسجام الأوروبي في القرن التاسع عشر واندلاع الحرب العالميّة الأولى في آخر الأمر. فلو أنّ الدّول واصلت انتظامها بحسب المبادىء الوراثيّة للشرعيّة، لكان أكثر سهولة بالنسبة لإنسجام الأمم الأوروبيّة أن تتدارك أمرها تجاه القوّة الألمانية الصّاعدة، وذلك بسلسلة من التّغيرات في التّحالفات. وفي الحقيقة، دون المبدأ القومي، ما كانت ألمانيا لتتوحّد من جديد.

(4) عدد من هذه الملاحظات أوردها أرنست جيلنر (Ernest Gellner) في: Nations and Nationalism, Ihaca, Cornell University Press, 1983.

(5) أنظر مثلاً: The End of History - or of Liberalism?», in National Review, 27 Octobre 1989, pp. 33 - 35.

(6) جيلنر، 1983، ص 34.

(7) إن الأرستقراطيّة الرّوسيّة الناطقة بالفرنسيّة هي ربما الحالة الأكثر تطرّفاً، ولكنّنا نجد في أغلب البلدان تقريباً، اختلافات في اللهجة في اللغة المتداولة بين الأرستقراطيّة والقرويّة.

(8) ينبغي أن نكون حذرين حتّى لا نطبّق ميكانيكياً هذا النوع من التّفسيرات الاقتصادية للقوميّة. فحتّى لو بدا لقطاع واسع، أنّ القوميّة ناتجة عن نموّ التّصنيع، فإنّ الايديولوجيات القوميّة يمكن أن تستقلّ بحياتها تماماً عن مستوى النموّ الاقتصادي في بلد من البلدان. وكيف يمكن أن نفسّر إذاً الحركات القوميّة في بلدان لا تزال في مرحلة قبل التصنيع مثل كمبوديا أو اللاّووس بعد الحرب العالميّة الثّانية.

(9) هكذا فعل أتاتورك الذي كرّس وقتاً طويلاً في نهاية حكمه لإجراء «بحوث» تاريخيّة ولغوية، بحيث تخدم فعليّاً كأساس لنوع الوعي القومي التركي الجديد الذي كان يأمله.

(10) جيلنر، ص 113.

(11) أنا مقتنع طبعاً، بوجود أحزاب ديمقراطية ـ مسيحيّة قويّة في أوروبا كلّها. ولكنْ، لكونها «ديمقراطيّة» قبل «أن تكون «مسيحيّة»، وكذلك الطبيعة العلمانية لتأويلها للمسيحيّة تَسمح بقياس الانتصار الذي حقّقته الليبراليّة على الدّين. فلقد اختفى الدّين المتعصّب والمضاد للديمقراطيّة من السّياسة الأوروبيّة مع موت فرانكو.

(12) يتبنّى جيلنر هذه الوجهة المستقبليّة لتطوّر القوميّة (1983).

(13) هناك بالطبع، جناح من الحركة القوميّة الرّوسية التي بقيت شوفينية وامبرياليّة وهي ممثّلة بنسبة كبيرة في القيادة العليا الحالية للقوات المسلّحة السّوفييتية، وكما يمكننا توقّعه، هناك القوميّون الإمبرياليّون من النمط القديم في الأحزاب الأقلّ غـوّاً في أورازيا L'Eurasie. ويمكن أن تكون قوميّة سلوبودان ميلوزيفيك الشوفينيّة (Slobodan Milosevic)، مثالاً جيّداً.

(14) يعتبر ميرشهايمر (Mearsheimer) القوميّة ـ فرضيّاً ـ بمثابة الوجه الوحيد للسّياسة الدّاخليّة الذي يجده هامّاً بالنّسبة إلى أفق السّلم والحرب. فهو يعرّف «القومويّة» (L'hypernationalism) كمصدر أساسي للصراع، وهو يرى أنّه هو ذاته ناتج عن المحيط الخارجي، أو بصفة تبادلية، عن التّعليم الخاطىء للتّاريخ القومي في المدارس. لا أعتقد أنّ ميرشهايمر يعتبر أنّ نشأة القوميّة و«القومويّة» هما عامل صدفة، وإنّما هما تنشآن في سياق تاريخي واقتصادي واجتماعي خاص، وأنّهما، كبقيّة الظواهر التّاريخية، خاضعتان للقوانين الدّاخليّة للتطوّر (56 - 55 et 21 - 20 .pp ,1990) .1.

(15) عندما فاز «الاتّحاد من أجل الاستقلال» الذي أقامه زفياد غامزاخورديا (Zviad Gamsakhourdia) بالانتخابات في جورجيا سنة 1991، كان أحد أوّل مقاييسه، أن ينخرط في الصراع ضدّ الأقليّة الأوسيتيّة (Ossete)، رافضاً لهذه الأخيرة كلّ الحقوق في الاعتراف بها كأقليّة قوميّة منفصلة، هذا الموقف المناقض لموقف بوريس يلتسن، الذي ضمن وجود القوميات التي تشكّل جمهوريّة روسيا وذلك بتأكيده أنّ الوحدة مع روسيا ستكون اختيارية تماماً.

(16) من الأهميّة بمكان الاستنتاج أنّ العديد من المجموعات القوميّة الجديدة تبحث عن السّيادة برغم أنّ أحجامها ومواقعها الجغرافية تجعلها عسكرياً غير قادرة على الحياة، على الأقلّ بحسب مسلّمات الواقعيّة. وهذاالأمر يعني أن نظام الدّول لا يعتبر خطيراً بالدّرجة نفسها التي كان عليها وأن الحجّة التقليديّة للحفاظ على الدّول العظمى ـ الدّفاع القومي ـ ليست محدّدة كما كانت أيضاً.

(17) هناك بالتأكيد الكثير من الاستثناءات الهامّة لهذه القاعدة، مثل احتلال الصين للتّيبت. احتلال إسرائيل للضفّة الغربيّة الأردنية ولقطاع غزّة، وضم الهند للغوا (Gao).

(18) لقد أشرنا أكثر من مرّة إلى أنّ أيّاً من الحدود القوميّة في إفريقيا، رغم لاعقلانيّتها (حيث يتقاطع فيها خطوط فصل قبلية وعرقية)، لم يتغيّر بنجاح منذ الاستقلال.

أنـظر: Yehoselat Harbaki, «Direction of Change in the World Strategic Order: Comment on Adress by Professor Kaiser», in The Changing Strategic Lanscape: IISS Conference Papers, 1988, Adelhi Papers N°237, Londres, International Institute for Strategic Studies, 1989 II^{eme} partie, pp. 21 - 25.

الفصل السادس والعشرون: «نحو وحدة سلميّة»

(1) هذا التّمييز يقابل بشكل كبير التّمييز القديم بين الشمال والجنوب، أو بين البلدان المتقدّمة والبلدان النّامية. وهذه المقابلة ليست تامّة بما أنّ بعض الدّول النّامية مثل كوستاريكا أو الهند هي ديمقراطيات ليبرالية فعلية، بينما بعض الدّول المتقدّمة كألمانيا النّازيّة كانت استبدادية.

(2) لمعرفة وصف السّياسة الخارجيّة اللاّ ـ واقعيّة، أنظر: ستانلي كوبر Stanley Kober «Idealpolitik», in Foreign Policy, n°79 (été 1990), pp. 3 - 24.

(3) أحد أهم الأسلحة في الصراع الايديولوجي، كانت فاعلية بعض المنظّمات مثل إذاعة أوروبا الحرّة، إذاعة

الحريّة، صوت أميركا. هذه الإذاعات كانت تبثّ بشكل متواصل باتجاه الاتحاد السوفييتي طيلة الحرب الباردة. ورغم اللامبالاة والإهانات الصادرة من قِبل الواقعيّين الذين لا يرون في الحرب الباردة غير فيالق مدرّعات ورؤوساً نوويّة، فإنّ الإذاعات التّابعة للولايات المتّحدة قد أثبتت دورها الأساسي في الإبقاء على فكرة الدّيمقراطيّة في أوروبا الشرقيّة حيّة.

(4) مقتطف من الأطروحة السابعة من Une idée d'Histoire Universelle، لقد كان كانط مشدوداً بصفة خاصّة للفكرة القائلة إنّ تطوير الإنسانيّة لا يمكن أن يحلّ مشكل العلاقات الدّوليّة، لأن ذلك يحتاج إلى «عمل داخلي طويل المدى يقوم به كلّ جسم سياسي من أجل تربية مواطنيه» (المصدر نفسه).

(5) لعلّ كانط نفسه لا ينظر إلى السّلام الدّائم كمشروع تطبيقي. حول هذه النقطة، أنظر مقالة كينيث ولتز Kenneth Waltz «Kant, Liberalism and War», in American Political Science Review, 56 (1962), pp. 331 - 340.

(6) يحدّد كانط دستوراً جمهوريّاً يقوم «أوّلاً على مبادىء حريّة أعضاء المجتمع (باعتبارهم بشراً)، ثانياً على مبادىء استقلاليّة الكلّ إزاء تشريع مشترك (باعتبارهم رعيّة)، وثالثاً على قانون المساواة بينهم (باعتبارهم مواطنين)». مقتطف من «السّلام الدائم».

(7) المصدر نفسه، ص 98.

(8) أنظر: Cart J. Friedrich, Inevitable Peace, Cambridge, Harvard University Press, 1948, p. 45.—

(9) مع نهاية الحرب الباردة وبروز الحركات الاصلاحيّة في كلّ من الاتحاد السوفييتي والصين، خسرت الأمم المتحدة بعضاً من ضعفها الموروث. فقرار الحصار الاقتصادي الذي اتّخذه مجلس الأمن بشكل غير مسبوق ضد العراق، والسّماح باستخدام القوّة المسلّحة بعد غزو الكويت مثلاً، هي طريقة في العمل الدّولي الذي أصبح ممكناً. ولكن هذا المجلس ما زال معرّضاً لبعض العثرات من قبل قوى مثل روسيا والصين اللتين بدتا مترددتين في شأن طريق الاصلاحات في حين بقيت الجمعية العامّة تسيطر عليها دول غير حرّة. ولذلك أصبح مبرّراً التساؤل عمّا إذا صارت «الأمم المتّحدة» قاعدة «لنظام دولي جديد» بالنسبة للجيل القادم.

(10) الـ G.A.T.T. لا يطلب من أعضائه أن يكونوا ديمقراطيين. ولكن هناك مقاييس صارمة حول ليبرالية اقتصادهم.

القسم الخامس:

الفصل السابع والعشرون: في مملكة الحرية

(1) (الملاحظة في أسفل الصفحة) Kojeve, 1947, p. 435

(2) حول هذه النقطة. انظر Gellner .1983، ص 32 - 34 و36.

(3) إن الاستعمال الذي أجراه كوجيف لعبارة «مجتمع بدون طبقات» لوصف أميركا في حقبة ما بعد الحرب، وهو من الدقة بحيث يمكن حمله على أكثر من نطاق، ليس على ما يبدو ماركسياً.

(4) Tocqueville, op. Cit.

(5) Voir: Milovan Djilas, The New Class: An Analysis of the Communist System, New York, Praeger, 1957.

(6) ركّز النقد اليساري كلّه تقريباً لمقالي الأصلي «نهاية التاريخ؟» على المشاكل الاقتصادية والاجتماعية العديدة في المجتمعات الليبرالية المعاصرة، ولكن أياً من هذه الانتقادات لم تقترح بصورة مكشوفة التخلي عن المبادىء الليبرالية بغية حل تلك المشاكل، كما فعل ماركس ولينين في حقبة أخرى. انظر: على سبيل المثال:
Marion Donhoff, «Am Ende aller Geschichte?», in Die Zeit, 22 septembre, p. 1
و André Fontaine, «Après l'Histoire, l'ennui?», *Le Monde, 27 sep.: 1989, p. 1.*

(7) بالنسبة للذين يعتقدون أن ذلك منظور بعيد، فليتفحصوا على سبيل المثال قائمة «المظاهرات الخاصة بالاضطهاد» في معهد Smith College؛ انها تتضمن ما جرى تسميته بالمظهرية Lookism، وهي الاعتقاد بأن المظهر هو علامة على قيمة الشخص» مذكورة في *Wall Street Journal* 26 نوفمبر 1990، ص A10.

(8) حول هذه النقطة، بالعلاقة مع نظرية العدالة لـ John Rawls انظر: Allan Bloom, «Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophie», in Giants and Dwarfs, New York, Simon & Schuster, 1990, p. 329.

(9) Tocqueville, v. II, G.F. Flammarion.

(10) انظر على سبيل المثال: Alain Besançon, «Le drame est encore devant nous, in *Commentaire, n°47 (automne 1989), pp. 476 - 477.*

الفصل الثامن والعشرون: أناس بدون جرأة

(1) Nietzsche, *La volonté de puissance* (trad. G. Bianquis), Paris, Gallimard, 1950, I: 18.

(2) Voir Nietzsche, *la Génalogie de la morale* (trad H. Albert) Paris Gallimard, 1964, 2: 11, 2: 20,3: 18; Par - *delà le bien et le mal* (trad. G. Bianquis), Paris, Gallimard, 1952, aphorismes 46, 50, 51, 199, 202, 203 et 229.

(3) Voir Nietzsche, Par-delà le bien et la mal, op. cit., aphorisme 260. Voir également l'aphorisme 260: بصدد الزهو والاعتراف «بالإنسان العامي» في المجتمعات الديمقراطية.

(4) انظر النقاش حول الاعتراف في ردود شتراوس على كوجيف في: Strauss, On Tyranny, 1963, p. 222. انظر أيضاً رسالة كوجيف 22 آب 1948، حيث يقترح أن هيغل نفسه كان يعتقد أن الحكمة وليس فقط الاعتراف هي ضرورية لإرضاء الإنسان، وبالمحصلة فإن «دولة النهاية يرجع وضعها الممتاز إلى الحكمة، ومدى هيمنة الحكمة [. . .] وليس على عموميتها وتجانسها بحد ذاته». مذكورة في Gourevitch et Roth.

(5) California Task Force to Promote Self-Esteem and Personal and Social Responsability خرجت من بنات أفكار البرلماني John Vasconcellos الذي نشر تقرير النهائي نحو منتصف «Courts, Parents Called Too Soft on Delinquents», in *Los Angeles Times,* 1989, p. A3. 1990 1er dec. 1989, p. A3.1989, p. A3.

(6) تعرف الحركة نفسها California Task Force التقدير الذاتي Auto- estimation بالعبارات التالية: «تقدير قيمتي وأهميتي الخاصة وامتلاك قوة الشخصية بأخذ نفسي بالحسبان والعمل بمسؤولية مع الآخرين». والكثير يقوم على الجزء الثاني من التعريف كما بينه أحد الانتقادات، «وعندما تتولى «حركة التقدير الذاتي» إدارة مدرسة، يتعرض الأساتذة لضغوط بغية قبول الأطفال كما هم. وفي سبيل جعل الأطفال في راحة، ينبغي تجنب أي نقد وأية خصومة من شأنها من حيث الأساس أن يؤديا إلى الإخفاق» انظر: Bech An Krier «California's Newest Export», in Los Angeles Times, 5 Juin, 1990, p. E 1.

(7) انظر على سبيل المثال: *Par - delà le bien et le mal,* op. cit., aphorismes 257 et 259

(8) انظر: Platon, *la Republique.* Livre VIII 561 c - d.

(9) Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra,* op. Cit.

(10) Nietzsche, *Bon et Mauvais Usage de l'Histoire,* op. cit.

(11) إنها الطريقة التي بواسطتها أصبحت النسبوية النيتشوية جزءاً من ثقافتنا العامة، والعدمية ـ التي كانت فيها مضى رعب نيتشه ـ البارزة اليوم في أميركا. وقد شرحها بتألق: Allan Bloo, The Closing of the American Mind, New York, Simon & Schuster, 1988, ص 141 - 240 بصورة خاصة.

(12) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra,* op. cit.

(13) ماكس فيبر يشكل مثالاً آخر: شكواه من «خيبة الأمل» في العالم بمواجهة التعميم البيروقراطي والعقلاني، وخشيته من أن تشق الروحانية الطريق أمام مختصين بلا روح وحسّويين (اتباع المذهب الحسي) بدون قلب، شكواه تلك معروفة جيداً. انه يرفض حضارتنا المعاصرة في الفقرة التالية: «بعد النقد المدمر لنيتشه ضد هؤلاء» الناس الأخيرين: الذين «ابتدعوا السعادة» أي تقنيّة السيطرة على الحياة المبنية على العلم ـ أحب أن أطرح جانباً أيضاً التفاؤلية الساذجة التي جرى الاحتفاء بواسطتها بالعلم ـ كطريق للسعادة. من يعتقد بهذا

ـ ما خلا بعض الأولاد الكبار في مقاعدهم الجامعية أو مكاتب النشر؟» انظر:
Science as a Vocation, in From Max weber: Essays in Sociology, New York, Oxford University Press, 1946, p. 143.

(14) Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Paris, v. II. G.F. Flammarion.

(15) Tocqueville, op. cit.m v. II.

(16) انظر: Mme Périer, «La vie de M. Pascal», in *Pascal, Pensées,* Paris, Garnier, 1964, pp. 12 - 13.

(17) Eric Temple Bell, *Men of Mathematics,* New York, Simon & Schuster, 1937, pp. 73 et 82.

(18) (ملاحظة في أسفل الصفحة) Kojève, 1947, pp. 434 - 435.

(19) انظر أعلاه الفصول حول العلاقات الدولية، في القسم الرابع.

(20) كوجيف يؤكد «إذا أصبح الإنسان حيواناً مرة أخرى، فإن فنونه، هياماته، ألعابه ينبغي أن تصبح بدورها «طبيعيّة». ينبغي أن يكون مقبولاً إثر نهاية التاريخ، ان يقيم البشر أبنيتهم وأشغالهم الفنية كما تبني الطيور أعشاشها وكما تحيط العناكب بيوتها، وسيقيمون حفلات موسيقية على طريقة الضفادع والزيزان، وسيلعبون كصغار الحيوانات، وسيمتنعون عن الحب كحيوانات راشدة». كوجيف 1947، (ملاحظة في أسفل الصفحة) .p. 436.

(21) كان مشروع كوجيْف الأقصى يشتمل على كتابة عمل بعنوان Essai d'une histoire raisonné de la philosophie païenne (Paris, Gallimard, 1972) [التاريخ المعقول للفلسفة الوثنية] . وفيه كان يأمل تضمين الدائرة الكاملة للخطابات الإنسانية العقلانية. داخل هذه الدائرة، التي تبدأ بالفلاسفة القبسقراطيين وتنتهي بهيغل، بحيث ينبغي أن تتمركز كل الفلسفات الممكنة في الماضي والمستقبل. Voir .Roth, 1985, pp. 330 - 301.

(22) Kojève, 1947, p. 160.

(23) كتب شتراوس (1963 ص 223): «إن الدولة التي بفضلها يُزعم بأن الإنسان يمكن أن يكون مكتفياً بصورة صحيحة هي التي تتلاشى فيها «إنسانية الإنسان»، أو التي فيها يفقد الإنسان إنسانيته. تلك هي دولة «الإنسان الأخير» عند نيتشه».

الفصل التاسع والعشرون: أحرار وغير متساوين

(1) هذه الملاحظة قدمها Harvey Mansfield في *Taming the Prince,* 1989, pp. 1 - 20.

(2) (ملاحظة في أسفل الصفحة) Kojève, 1947, p. 437.

(3) انظر: John Adams Wettergreen, «Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity», in *The Western Political Quarterly,* 26:1 (Mars 1973), pp. 109 - 129.

الفصل الثلاثون: حقوق كاملة وواجبات ناقصة

(1) Tocqueville, *De la democratie en Amérique,* Paris, v. 1. [] G.F. Flammarion.

(2) إذا كان توكفيل من أشهر أنصار الحياة التعاونية في المجتمع الحديث، فإن هيغل يقترح بعض الأطروحات الشبيهة إلى حد ما لصالح هكذا «مؤسسات وسيطة» في فلسفة الحق. انه يعتبر بالطريقة نفسها ان الدولة الحديثة هي جدّ كبيرة وجد لاشخصية بحيث تستطيع أن تكون مصدراً ذا معنى كهوية؛ ويرى أن المجتمع ينبغي أن ينظم في Stände («طبقات» أو «دول») فلاحية، طبقة وسطى، وإدارة بيروقراطية. و«الطوائف التعاونية» [Corporations] التي يقترحها لم تكن رابطة نقابية (قروسطوية) guildes مغلقة، ولا أداة تعبئة للدولة الفاشية، ولكن جمعيات منظمة بصورة تلقائية بواسطة المجتمع المدني، تخدم كمقر للجماعة والفضيلة. على هذا الصعيد يختلف هيغل هو نفسه عن التفسير الذي يعطيه كوجيف. فالدولة «الشمولية والمتجانسة» عند كوجيف لا تترك أي مكان للهيئات «الوسيطة» كالطائفة التعاونية أو Stände؛ والعبارة

نفسها تحيل إلى مجتمع أكثر ماركسية من مجتمع لا وجود فيه لأية مرتبة بين أفراد أحرار، متساوين، وذرّيين، وبين الدولة. حول هذه النقطة انظر أيضاً .Smith, 1989, pp. 140 - 145

(3) هذه الآثار يتم تعويضها إلى حد معين بتحسينات في مجال التواصلات، التي تسمح لأنماط من الجمعيات بالظهور بين أشخاص مشتتين جسدياً، ولكنهم مرتبطين بمصالح وأهداف مشتركة.

(4) كشرح لهذه النقطة انظر: Thomas Pangle, «The constitution's Human Vision», in *the Pulbic Interest, n°86 (hiver 1987), pp. 77 - 90.*

(5) كما ذكرنا أعلاه، فإن قوة الجماعة الأسيوية متحصلة على حساب الحقوق الفردية والتسامح: فالحياة العائلية تجر إلى النبذ الاجتماعي لأولئك الناس الذين ليس لديهم أطفال؛ والامتثالية الاجتماعية في بعض الميادين كاللباس، التعليم، الأفضليات الجنسية، الوظيفة إلخ هي مدعمة بشدة.

ودرجة التعارض بين الدفاع عن الحقوق الفردية والتماسك الجماعوي يظهر بوضوح في حادثة طائفة Inkster (ولاية ميشيغن). فقد سعت هذه الطائفة إلى إبعاد الأنظار عن تجارة المخدرات بإقامة نقطة مراقبة للسير. إن دستورية هذا العمل قد جرى التشكيك فيه بواسطة العدل لدى A.C.L.U على قاعدة المادة الرابعة المعدّلة، وجرى هدم نقطة المراقبة، بانتظار قرار العدالة. وتجارة المخدرات التي جعلت الجوار في حالة لا تُحتمل، عاد فاستؤنف بصورة طبيعية على الفور. مذكور في: Amitai Etzioni «The New Rugged Communitarianism», in *Washington Post, Outlook Section 20 (Janvier 1991), p. B.1.*

(6) Pamgle, 1987, pp. 88 - 90.

الفصل الواحد والثلاثون: حروب الروح الكبرى

(1) في فلسفة الحق يشير هيغل بوضوح تام أنه سكيون هناك دائماً ثمة حروب في نهاية التاريخ. بالمقابل يعتبر كوجيف أن نهاية التاريخ تلك تعني نهاية كل النزاعات الكبرى، وبالمحصلة تصفية الحاجة إلى العراك. والسبب الذي جعل كوجيف يتبين هذا الموقف المعاكس كلياً لهيغل غير واضح على الإطلاق. انظر: .Smith 1989, p. 164

(2) Bruce Catton, *Grant Takes Command,* Boston, Little, Brown, 1968, pp. 491 - 492.

(3) فيما يتعلق بالعقلية العامة في أوروبا عشية الحرب الكبرى، انظر:
Modris Eksteins, *Rites of Spring,* Boston, Houghton Mufflin, 1989, pp. 55 - 64.

(4) Eksteins, 1989, p. 57.

(5) Eksteins, 1989, p. 196.

(6) Voir: *Crépuscule des idoles* (trad. H. Albert), Paris, Gallimard. 1941, *par - delà le bien et le mal* (trad. G. Bianquis). Paris, Gallimard, 1952; Ainsi parlait Zarathonstro (trod. G. Bianquis), Paris, 1953.

(7) انظر التقرير حول علاقة نيتشه بالنازية في فصل المقدمة لـ:
Werner Dannhauser, Nietschés View of Socrates, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

(8) Voir: La Republique, Livre IV, 440b et 440e.

(9) إنني مدينٌ لـ Henri Higuera الذي زودني بهذه الصياغة للمشكلة.

المحتويات

القسم الثالث
الصراع من أجل الاعتراف

القسم الرابع
سقوط رودوس Hic Rhodus, hic saltus

القسم الخامس
الإنسان الأخير

فرانسيس فوكوياما

نهاية التاريخ والإنسان الأخير

هذا الكتاب

أهمية هذا الكتاب أنه ليس ولادة نظرية فلسفية جديدة، بقدر ما هو (بيان) يعلن عن إيديولوجيا لا تحيي عصر الإيديولوجيات المنقرضة، بقدر ما ترشح نفسها لإملاء الفراغ المتخلف عن زوالها.

ولقد جاءت لحظة إعلانه مقترنة بالحدثين الكبيرين: تفكك الكتلة الشيوعية، وضرب القوة الاستراتيجية والمالية العربية. كما لو أنه لم يكن بالمستطاع تدشين «نهاية التاريخ» إلاّ عبر هذا المنعطف المزدوج. لكنه تدشين سوف يكرس تقسيماً جديداً يفصل بين النخبوية الغربية الأمركية الصاعدة المتجاوزة للتاريخ، وبين «بقية العالم» السادرة في أسر الحلقة التاريخية. إنها قسمة تبني مفهمتها على أساس ثنائية عنصرية جديدة، موشحة بالهالة الثقافية، والانتماءات للأقانيم الفلسفية، بدءاً من أفلاطون ووصولاً إلى هيغل، مأخوذاً هذه المرة في جناحه اليميني المتطرف، بعد أن تم استهلاك الجناح اليساري منه مع الماركسية.

فالنخبوية تذيع بيانها؛ تعلن خلاصها من التاريخ وأهله معاً. تشرع في بناء إيديولوجيا السيطرة على عالم منقسم إلى فريق الميؤوس منهم، وفريق المتنعمين بكمال التاريخ. لكن خطاب «النهاية» يظل يجلجل داخل أسوار التاريخ عينه. والازدحام وراء بوابة الخروج منه، بالغ أوجه. و«الإنسان الأخير» حلم باهت يرتسم على ضواحي السور دون أن يبلغه أحد بعدُ حقاً.

(م. ص)

السعر: 8 دولارات أميركية أو ما يعادلها